ERNST
TROELTSCH

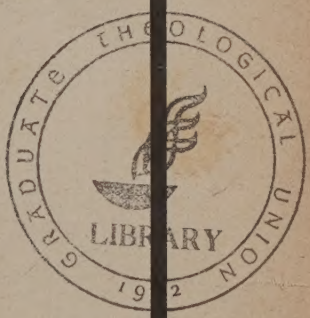
D O
X A

BR
1720
.A9
T716
1930
GTU

SP

AGOSTINO

DOXA
EDITRICE
IN ROMA



AGOSTINO

L'ANTICHITÀ CRISTIANA E IL MEDIOEVO

DI ERNST TROELTSCH
TRAD. DA EDITH GOLDSTEIN

DOXA EDITRICE IN ROMA - GUARDIOLA, 24

20
9
716
30

TRADUZIONE DI « AUGUSTIN, DIE CHRISTLICHE ANTIKE UND DAS MITTELALTER » DI ERNST TROELTSCH, EDITO NEL 1915 DA R. OLDENBOURG, MUENCHEN UND BERLIN. TUTTI I DIRITTI RISERVATI PER L'ITALIA A DOXA EDITRICE IN ROMA :: ::

ARTI GRAFICHE UGO PINNARÒ - ROMA, SCIPIONI, 126 - 1930-VIII

Prefazione del luglio 1914.

Scopo del presente libro non è soltanto colmare una lacuna nelle mie « Dottrine sociali » nei punti ove ad Agostino non fu rivolta la dovuta attenzione, sebbene io deva far rilevare, oggi come allora, che è un errore attribuire ad Agostino una dottrina, di particolare originalità, della società e dello stato in quanto proclama questo opera del peccato. Tuttavia, se si tratta dell'inquadramento della dottrina della società e dello stato in una teoria etica generale, allora la posizione di Agostino diventa eminente e concludente, molto più concludente pel mondo antico diventato cristiano che non fondamentale per il medioevo.

Il secondo scopo a cui deve servire questo lavoro consiste, come il mio studio sul « Significato del protestantesimo per il mondo moderno », pubblicato pure nella « Biblioteca Storica », nel delimitare i grandi periodi e le forme principali dell'idea cristiana. Soltanto allora il concetto generico di « cristianesimo » perde il suo significato rischioso per la comprensione dello sviluppo spirituale dell'Europa e per i compiti religiosi dell'epoca presente. Per quanto il cristianesimo nella storia del suo sviluppo — fin'oggi non ancora sufficientemente lumeggiata e forse mai completamente penetrabile — si presenti quale fenomeno complesso, esso varia considerevolmente

dall'una all'altra delle sue grandi formazioni principali. È ben vero che sin dal secolo secondo esso presenta la forte continuità delle istituzioni, che si suol chiamare col nome di cattolicesimo. Ma, prima di tutto, i cambiamenti delle istituzioni entro i grandi periodi sono abbastanza notevoli e, in secondo luogo, lo spirito culturale etico e religioso che li permea cambia d'aspetto di caso in caso. Queste differenze non scaturiscono però da una dialettica interna del pensiero religioso — se mai, soltanto in minima parte — ma dall'amalgama della situazione culturale generale con le ideologie religiose dell'epoca.

Il metodo di storia della religione deve quindi, ovunque si conosca sufficientemente la vita storica in generale nei suoi fenomeni complessivi, essere culturale e con ciò includere quello sociologico. Nel « Cristianesimo » che noi, così come la nostra storia culturale europea, conosciamo naturalmente meglio di tutti, ci troviamo appena al principio di una tale interpretazione storico-religiosa capace di portarci oltre i confini della pura storia del diritto, degli ordinamenti ecclesiastici e del domma.

Anche nella storia della religione greca, strettamente legata al cristianesimo, ci troviamo quasi allo stesso punto. Possiamo invece soltanto per rari casi aspirare ad estendere un tale metodo all'islamismo, all'induismo, al buddismo, al confucianesimo. E finchè questo non sarà possibile, non si potrà parlare di storia della religione vera e propria di quei paesi e tanto meno di « storia generale della religione ».

Le storie che oggi detengono questo nome sono interpretazioni, alle volte molto pregevoli, di antichità culturali, miti, istituzioni, dommi e analisi biografico-psicologiche di certe personalità, ma non storia della religione vera e propria. Il compito che richiede una tale storia supererà

ancora per molto tempo le forze umane, almeno quelle ispirate da vero senso e spirito scientifico. E forse rimarrà sempre così.

Possa pertanto questo libro, palesando, in base ad un limitato argomento ben conosciuto e frequentemente trattato, la complicatezza dei problemi, dimostrare contemporaneamente anche il mio punto di vista e cioè che ancora non si possa parlare di storia generale empirica della religione: per cui una disciplina esclusivamente occupata di questo compito, tranne che non sia essenzialmente missionaria o pratico-teologica, è illusoria. Per contro, è cosa possibilissima e perfino necessaria per l'illuminazione della nostra situazione religiosa odierna, elaborare una storia del cristianesimo indipendente da qualsiasi dommatica. Tuttavia se mancherà poi il fondo di una dommatica di qualsiasi genere, bisognerà introdurvi una base di filosofia della religione e della cultura, di indole generale. Questo è naturalmente il caso anche di questo libro, come dei miei precedenti lavori storici. Questo libro mi sembra anzi particolarmente adatto per illustrare l'importanza di una tale base, come io me la immagino, per la posizione di nuovi problemi e punti di vista.

Prefazione del gennaio 1915.

Dopo lo scoppio della guerra, il libro, a stampa compiuta, non potè essere pubblicato e soltanto ora per cortesia dell'editore esso vede la luce. Nel frattempo l'argomento mi è diventato ancora più chiaro in molti aspetti. La guerra mondiale, il pericolo per la cultura, i dibattiti

intorno alla guerra e al cristianesimo, allo stato e all'amore fraterno rendono più comprensibile il punto di vista agostiniano riguardo all'appartarsi dal mondo e al contrasto fra regno cristiano dell'amore e lotta politica per l'esistenza.

Anche l'importanza dei piccoli stati pacifici e senza grandi ambizioni al posto dei grandi stati insaziabili, per la pace e per un regime almeno relativamente cristiano, diventa così palese. Inconsapevolmente i cristiani svizzeri mettono alla luce diversi argomenti agostiniani. Una soluzione vera sarebbe anche nei nostri giorni soltanto il monacato e a molti una tale soluzione, in mezzo a tutto l'odio e alla tendenza di distruzione senza riguardo, non sembrerà così insensata.

È vero che alla grande maggioranza sembrerà forse al contrario la guerra e l'autoaffermazione, piena di spirito di sacrificio, dello stato e della sua cultura, compito veramente religioso e cristiano. Ciò dimostra come il nostro atteggiamento etico-religioso di fronte allo stato, alla società e alla cultura sia cambiato nei giorni d'oggi. La motivazione di tale cambiamento la troviamo in forma classica presso Fichte. Confrontando Fichte con Agostino, ci colpisce l'analogia oltremodo evidente fra il complesso organico dei fichtiani «Fondamenti dell'epoca presente» «Discorsi alla nazione tedesca», «Introduzione alla vita beata», e il «De Civitate Dei» di Agostino. I primi sono quasi la ripetizione moderna d'uno stesso compito: cioè un insegnamento pratico in forma di predica intorno all'epoca, ai suoi pericoli, doveri e speranze; una ricostruzione storico-filosofica dell'ora nei suoi antecedenti e nelle sue conseguenze; una via d'uscita dagli strazi, dalle preoccupazioni, e una motivazione del tutto, della concezione storica del tempo e della sal-

vazione pratica, in base ad idee mistico-religiose. Soltanto, il risultato pratico è proprio il contrario ; non la raccomandazione di ridurre a un minimo possibile le esigenze di vita politica e, in caso di impossibilità di questo minimo, di riferirsi al monacato e all'aldilà, ma al contrario un massimo di vitalità politica che riconosce il proprio stato e la propria cultura quale incarnazione del Divino immanente nella Ragione e che comanda pertanto di rischiare tutto in vista dell' affermazione guerriera della particolarizzazione della Ragione divina nel popolo, contemporaneamente al lavoro di cosciente rinascita e educazione religioso-etica. Fichte riconosce benissimo il contrasto fra questa etica e quella della bibbia e del vecchio cristianesimo e lo tratta in modo molto interessante nel suo 8º discorso. In base a questo, la dottrina biblica di Gesù era adeguata alla situazione di un popolo oppresso e senza speranza; e significa lo spostamento della salute da questo mondo nell'aldilà, con tale fermezza che il seguire gli insegnamenti del Sermone sul Monte significherebbe protesta e rinuncia a qualsiasi senso e utilità dell'attività terrena. Ma, nell'applicazione su popoli sani e vitali, la dottrina di Gesù si trasforma e diventa il Vangelo nazionale di Fichte. E questo gli pare regola, mentre il ritiro dal mondo era eccezione e soltanto in caso di completo annientamento della Germania diventerebbe, in via eccezionale, comandamento divino.

Fichte si rese perfettamente conto che con questo preconizzava una nuova interpretazione del cristianesimo, che si scostava molto perfino dai riformatori, « che non erano chiari loro stessi nella denominazione di ciò che di più nobile era in loro ».

A proposito di tali confronti saltano chiaramente all'occhio sia la somiglianza che i contrasti fra Agostino e Fichte; e l'opera « De Civitate » acquista una vivacità straordinaria. Prima di tutto risalta la differenza fra idealismo cristiano della tarda antichità e quello moderno. Lo stesso vale del resto anche per il paragone fra « De Civitate » e le prediche patriottico-cristiane di Schleiermacher; soltanto che a Schleiermacher era meno presente il solco che lo separava dall'ur-cristianesimo.

Infine debbo accennare ad un'opera, pubblicata nel frattempo, di grande importanza per il mio argomento: è il libro di Schilling, « Diritto naturale e stato in base alla dottrina della vecchia chiesa » (1914). *Esso porta materiale più abbondante che non fosse possibile a me, ma conferma in tutti i punti la mia concezione, con la differenza che l'autore non vede in ciò il compromesso di un cristianesimo in sè indifferente di fronte alla cultura, ma una dottrina chiara ed armonica corrispondente al vero cristianesimo; degno di rilievo nelle sue indicazioni è l'atteggiamento, essenzialmente più ascetico e indifferente alla cultura, dei teologi orientali.*

Più istruttiva è diventata intanto la grande opera di Masaryk, « La filosofia russa della religione e della storia » (1913, 2 voll.). *Qui si trovano riprodotte in esteso le teorie degli storici e sociologhi russi riguardo alla speciale caratteristica e alla storia dello spirito russo. Le correnti più contradittorie, conservatrici e radicali, sono ivi d'accordo nell'asserire che il cristianesimo non ha quel carattere di « diritto aggressivo » del cattolicesimo occidentale ed è molto meno connesso con lo stato; esso ha il carattere di una « apolitia » mistico-ascetica, conservata dal vecchio vero cristianesimo, senza fare causa comune col diritto romano*

e col suo razionalismo. Qui, come si dice, il cristianesimo s'incontra col carattere del popolo russo, anche apolitico e tendente al comunismo e anarchismo primitivi, e su questa combinazione congeniale dovrebbe essere basata la missione redentrice della Russia per l'occidente isterilito dal cattolicesimo e dal diritto romano. A tale proposito gli uni scartano addirittura lo stato, come importazione dell'Europa occidentale, per saltare direttamente nella democrazia, nel socialismo e nell'amore del prossimo, mentre i conservatori, che riconoscono lo stato, da parte loro srazionalizzano lo zarismo designandolo quale teocrazia voluta da Dio, completamente differente da qualsiasi politica europea, e basata sulla chiesa.

Il cristianesimo dopo Costantino aveva al suo fianco lo stato greco e la cultura greca perdurante, presupponeva ambedue praticamente, trasformava lo stato in teocrazia trascendentale e ignorava teoreticamente la cultura. Presso i Russi di tutto ciò è rimasta soltanto la teocrazia ; qui s'incontrava la mistica ecclesiastica, indifferente alla cultura e allo stato, cogli istinti popolari ancora completamente apolitici e non razionalizzati. In questo senso anche Dostojewski è oltremodo istruttivo.

Combinando queste vedute col quadro che Holl traccia dell'etica orientale-cristiana nella quale manca completamente sia l'etica culturale sia, particolarmente, l'etica statale e sociale mentre al suo posto s'insegna un'etica prettamente monacale-ascetica, contemplativa-filosofica e aggiungendo poi le dottrine notevolmente più radicali e più antimondane degli orientali riguardo al diritto di natura, come le troviamo in Schilling e Sommerlad : si vede la posizione di Agostino e degli occidentali allora chiaramente lumeggiata come quella di rappresen-

tanti di una etica culturale che assorbe razionalmente l'etica sociale. Lo Stoa romano, Cicerone e il diritto romano, insieme col senso realistico occidentale dello Stato, hanno creato l'etica culturale occidentale cattolica, mentre l'oriente cristiano non si è mai impossessato di una tale etica. Con ciò i pensieri di Dilthey e i miei intorno alla importanza dello Stoa romano hanno ricevuto da tutt'altra parte luce e conferma. Bisogna però tener conto, a tale proposito, che quell'etica monacale-mistica presso Clemente e Origene non regna ancora sovrana, ma penetra piuttosto, insieme al monacato stesso, nell'epoca costantiniana; e che, quindi, anche in questo riguardo, non si può rivendicare Agostino troppo unilateralmente all'occidente.

ERNST TROELTSCH

✳

PRELIMINARI

Il problema della posizione di Agostino nella storia spirituale e culturale del mondo cristiano è di massima importanza per la comprensione della sua personalità e anche, forse più, per l'intelligenza della storia dello spirito cristiano.

Per molto tempo i teologi protestanti hanno visto in lui il Paolo dopo Paolo e il Lutero prima di Lutero. Contro queste asserzioni hanno protestato, con buona ragione, gli studiosi cattolici, che, dopo tutto, sono da considerarsi i migliori conoscitori della propria letteratura, possedendo, nonostante le loro tendenze dogmatizzanti, la premessa naturale di congenialità.

Fra i protestanti fu il Feuerlein, in un suo lavoro pubblicato sulla « Rivista Storica », a scostarsi completamente da questa concezione, designando, al contrario, Agostino come padre dello spirito medioevale. « Quest'uomo dal cuore ardente, e poi pacificato, è il tipo della cristianità medioevale. Il suo temperamento sfrenato, e pur alla fine frenato, rappresenta quello spirito selvaggio che sorgeva con la trasmigrazione dei popoli e attendeva di esser domato dalla Chiesa; e rappresenta tutta la violenza e tutto il fuoco dei popoli

che, come lui stesso, dovranno rinfrescarsi coll'immersione nel Divino, e nel raccoglimento religioso. Egli, figlio di un popolo di cultura primitiva, topograficamente situato al di fuori dell'ambito del mondo neoeuropeo, è chiamato a mostrare ai nuovi popoli primitivi la via per l'accesso alla cultura » (1).

Le seguenti osservazioni del Feuerlein insegnano che questa « messa in rapporto » di Agostino col medioevo è da attribuirsi all'influenza del metodo hegeliano, nello stesso modo come l'accenno alla posizione topografica mira a dimostrare che in fin de' conti Agostino stesso apparteneva ad un altro ordine d'idee. Ma, anche senza l'interpretazione hegeliana, questo punto di vista è rimasto accettato nelle ricerche scientifiche sul campo della storia ecclesiastica e del dogma ed è stato riconfermato nei suoi particolari dalla storia moderna del domma.

Così avvenne che Harnack, nella sua importante opera, tolse Agostino addirittura dalla vecchia chiesa, collocandolo all'inizio dello sviluppo medioevale. « La storia della religiosità e dei dogmi dell'Occidente dal principio del V° secolo fino all'epoca della Riforma ha talmente subìto l'influenza di Agostino, che conviene considerare tutta quest'epoca come un periodo unico » (2).

È vero che Seeberg non ha condiviso questa espulsione alquanto forzata di Agostino dal cristianesimo antico, poichè egli comincia l'esposizione della chiesa medioevale con Gregorio Magno; comunque, anche lui asserisce: « Lo spirito della chiesa greca non ha avuto medioevo, poichè esso non ha superato i problemi antichi dell'Oriente, vale a dire: la chiesa greca non

ha avuto un Agostino. L'autorità teologica predominante del medioevo è Agostino. Si può considerare tutta la storia medioevale del domma come storia agostiniana » (3).

Loofs invece si è fermato alla posizione dell'Harnack, formulando il suo pensiero con la massima precisione nel suo ottimo articolo pubblicato nella « Prot. Realenzyklopädie » : « Non c'è domma della chiesa romana che sia comprensibile senza ricorrere ad Agostino. E non soltanto al domma della chiesa occidentale egli ha dato la sua impronta come nessun altro, ma anche lo sviluppo gerarchico dello stesso dogma e così la scienza del suo sviluppo si basa in lui. La lotta fra i due capi della cristianità medioevale, il papa e l'imperatore, diventa comprensibile nel suo senso intrinseco solo attraverso l'opera agostiniana « De Civitate ». Infatti, la teologia medioevale tanto più era attiva, quanto più restava sotto l'influenza di Agostino. Anche la Scolastica ebbe la sua impronta da Agostino, non soltanto nelle speculazioni, ma anche nei suoi metodi. Ed è di nuovo da Agostino che la mistica medioevale, sia nella sua forma ecclesiastica che eretica, ha avuto le sue più importanti ispirazioni; anche nei così detti pre-riformatori è evidente l'influenza diretta o indiretta dell'ispirazione agostiniana..... Agostino è il padre del cattolicesimo medioevale » (4).

Infine — per citare un ultimo esempio — la nota « Agostino » della più recente grande enciclopedia formula lo stesso pensiero dicendo : « Quando la chiesa si stabilì sulle rovine del vecchio mondo, essa prese con sè Agostino, specchio e punto focale di un vecchio mondo di cultura, programma di uno nuovo sviluppo

proprio e nello stesso tempo elemento di costante irrequietudine e di penetrazione spirituale » (5).

Ora, tutto questo può valere per la mera storia dei dommi, per quanto anche da questo punto di vista siano state troppo deprezzate le fonti esistenti oltre Agostino, e la differenza tra agostinismo e teologia aristotelica e curialistica degli Ordini mendicanti. Ma da un lato bisogna considerare che il medioevo non consisteva esclusivamente di dommi, e ciò che si può chiamare il suo spirito è meno comprensibile attraverso le condizioni ideologico-dogmatiche che attraverso quelle materiali e sociali della sua vita, come credo avere dimostrato chiaramente nelle mie « Dottrine sociali ». Il concetto storico prettamente ideologico richiede una decisa rettifica realistica, d'accordo con quegli storici della vita medioevale che da molto tempo battono la via di un'interpretazione realistica, e in prima linea sociologica, sconoscendo però da parte loro la penetrazione di elementi religiosi nella vita. Dall'altro lato, le condizioni di vita e i problemi di Agostino erano completamente diversi da quelli del medioevo. Infatti egli faceva parte della società romana e il suo orizzonte non la sorpassava in nessun punto. Egli continuò il lavoro filosofico-teologico dell'ur-cristianesimo, facendosi — insieme ad Ilario, Ambrogio e Girolamo — missionario della scienza greco-cristiana nell'Occidente ; egli era l'ultimo grande platonico, che diventava per l'Occidente, ma in senso più elevato, quello che Origene e i Cappadociani furono per l'Oriente. Anche

lui usciva direttamente da quel generale movimento spirituale della tarda antichità orientalizzante che cercava di conciliare la religione cristiana con la speculazione, e di costituire una nuova etica e una nuova idea della vita. Se la scienza è arrivata oggidì a scostarlo dai riformatori e ad attribuirlo invece essenzialmente al medioevo, essa potrebbe bene fare, forse, ancora un passo indietro, restituendolo all'epoca sua propria, al suo proprio orizzonte: ai problemi di vita dell'antico cristianesimo. Poichè da esso egli è sorto, esso gli è l'unico orizzonte naturale: sono i suoi problemi pratici di vita che il grande pensatore pratico, cercatore di verità e di appagamento etico, ha seguito e ha cercato di risolvere. Dal punto di vista cronologico egli è compagno della grande teologia greca, le cui tendenze assorbe e soddisfa a modo suo, ma niente affatto indipendentemente da essa. Perchè non potrebbe essere lecito classificarlo anche di fatto in questo gruppo? (6) Egli è, invero, il compimento e perfezionamento del cristianesimo antico, il suo ultimo e più grande pensatore.

Da questo lato bisogna intenderlo prima di tutto. Ciò che abbiano fatto di lui i tempi posteriori, è un'altra questione. Il suo vero spirito, che fondeva insieme cultura antica, autorità ecclesiastico-episcopale e la mistica più intima, non poteva trovar la sua continuazione in questi tempi poichè, presi da altri problemi, essi avevano anche compiti completamente differenti. Egli è l'ultima grande sintesi della morente cultura antica coll'« ethos », col mito, con l'autorità e l'organizzazione della chiesa cattolica primitiva e non poteva essere trapiantato, con questo suo carattere intrinseco, sul terreno di altra cultura.

PRIMA PARTE

CAPITOLO I.

La "Città di Dio„ : analisi dell'opera e significato del concetto.

L'intenzione del presente lavoro è di dimostrare la tesi dell'appartenenza di Agostino alla cristianità antica in base alla sua opera principale « La Città di Dio » la quale contiene materiale in abbondanza per un tale esame (7). Per ovvie ragioni quest'opera non viene letta spesso in esteso. Se ciò invece avvenisse, questo libro non passerebbe di continuo come una filosofia cristiana della storia o una sociologia cristiana o un libro fondamentale del medioevo. Quell'opera è, invece, scritta collo spirito dell'epoca e destinata alla stessa epoca. Essa non prende solamente spunto da « problemi apologetici contro accuse pagano-patriottiche », ma è, dalla prima fino all'ultima riga, il libro del pastore delle anime, dell'uomo pratico, dell'apologeta, che non intende soltanto confutare l'avversario, ma cerca di fortificare il cristiano e perciò mette tutta la sua vasta e variopinta sapienza in servizio della confutazione

di tutti i rimproveri immaginabili. È l'ultima grande opera della letteratura apologetica, concepita collo scopo pratico di ribattere la vecchia accusa della dissoluzione della società romana per colpa della chiesa cristiana. Per questo motivo Agostino mira ovunque a redarguire — mediante le fonti della letteratura e della storia greco-romana e mediante l'interpretazione degli avvenimenti contemporanei, — i rimproveri dei pagani, contro l'influenza innovatrice della chiesa cristiana, rimproveri, che da parte loro non mancano di fondamento pratico, quale mezzo di difesa della vecchia cultura militaresca sociale e spirituale, intimamente connessa col culto pagano. Gli avversari debbono tacere, riconoscendo non soltanto le grandi prerogative morali, l'incomparabile certezza e nobiltà, ma anche la superiorità scientifica della religione monoteistica rivelata. Agostino si serve, a questo scopo, in ampia misura degli autori classici, poeti, storici e filosofi, in parte come testimoni della verità contro i loro stessi preconcetti, in parte invece come esempi delle stoltezze e dei vizi del mondo non cristiano. Egli si addentra in una quantità di fatti e in tutte le esperienze del suo tempo, nella loro diversa portata, sia più ampia che più limitata, per addurre esempi alla sua causa. Egli descrive una fabbrica di argenteria e il suo metodo di divisione del lavoro ([8]), un caso di suggestione ipnotica ([9]), innumerevoli guarigioni miracolose ([10]), ogni sorta di miracoli della natura, ai quali aveva assistito di persona, l'astrologia pagana e la taumaturgia, l'incursione dei Goti sotto Alarico e le guerre di successione della dinastia costantiniana. Tutto ha intenzione pratica e soltanto una minima par-

te è teorica, e vale tuttavia come prova pratica della superiorità del cristianesimo.

Questo materiale variopinto e infinito di polemica ed apologetica si trova qui condensato sotto un semplicissimo punto di vista ed è questa visuale quella a cui il libro deve il suo nome così frequentemente malinteso. Conforme al suo modo di pensare, sempre diretto verso i principî, egli doveva orientare una tale polemica, da un verso, dall'idea del cristianesimo e, dall'altro, dall'idea del paganesimo, che ambedue in se stessi già comprendono e enunciano la verità e divinità dell'uno e la fallacità e demonicità dell'altro. [11] Il solo concetto del cristianesimo rappresenta già nella sua teologia mistico-speculativa, d'accordo con quella scientifica greca, la beatitudine assoluta della cognizione di Dio, la « visio ac fruitio Dei » o il « sommum bonum » dell'unificazione in Dio: l'« amor Dei et invicem in Deo ».

Di questo « sommo bene » ha parte qualsiasi creatura razionale, gli angeli, i credenti, i devoti nel Limbo e i beati perfetti. Ora, onde poter dare a questa definizione scientifica del cristianesimo e della sua salute, che è identica con la vera ragione, un nome concretamente biblico, egli chiama questo principio, secondo i Salmi e secondo Paolo e del resto anche secondo alcuni autori cristiani più remoti, « Civitas Dei ». Esso significa il regno di grazia dell'amore divino e dell'umile dedizione a Dio, fondato colla creazione degli angeli quali creature razionali, la cui perdita, causa

il peccato, deve essere sostituita dal numero rispettivo di uomini predestinati. Interpretato in senso mistico, esso è la Gerusalemme celeste dell'Apocalisse, la Gerusalemme dei Salmi. Non c'è nessun nesso con la « Politeia » di Platone, nemmeno accennato lontanamente, ed è escluso per il fatto che la « Civitas Dei », solo di passaggio, e in questo caso estremamente indebolita e intorbidata, diventa un fenomeno ed una organizzazione terrena, restandone però sempre il fulcro nel rapporto coll'al di là ; può darsi, del resto, che allo spirito retorico di Agostino non sarebbe dispiaciuta una vaga allusione alla « Politeia », come si trova infatti in Clemente ed Origene ([12]). Di fronte alla « Civitas Dei » principio di salvezza, sta il principio del male o la « Civitas terrena », meglio « Civitas terrigenarum » o, più giustamente ancora, « civitas eorum, qui secundum carnem vivunt ». . . Essa trae il suo nome biblico dalla Babilonia dell'Apocalisse e dalla Babele della costruzione della torre, quale regno della confusione, della violenza e della malvagità. Il nome inganna in quanto anche questo regno non aveva niente in comune con la terra, ma sorgeva nel mondo degli angeli causa l'alterigia e l'egoismo di Satana, trapassando soltanto da lì sulla terra per la seduzione dell'uomo al peccato originale ([13]). Soltanto dopo che Adamo ebbe trasformato la carne dell'uomo, e con ciò il suo elemento terreno, in veicolo del peccato originale e della maledizione, questo regno dell'egoismo e della superbia diventò, sulla via della condanna della carne umana, il regno della carne e dell'inclinazione terrena, perpetuamente sedotta dai demoni malvagi che si annidano nelle religioni dei morti producendo così il politeismo : i cui seguaci non hanno

accesso al vero Dio e abbagliano per castigo gli uomini mediante miracoli e regali. L'essenziale in questo regno terreno è però, come in quello spirituale, il «debitus finis», vale a dire la finalità che segue dall'intrinseca natura della cosa: in questo caso, in contrasto col bene assoluto, l'assoluta miseria, la morte eterna nell'eterno ardore, nell'eterna tortura dell'anima, quale risultato logico del volontario allontanamento da Dio.

□

A questi generali punti di vista e alla loro espressione allegorico-simbolica tutto l'enorme materiale è subordinato.

Essi riappaiono continuamente nelle infinite ripetizioni e nelle varie ricostruzioni del «curriculum» della storia del mondo poste come basi concettuali della polemica, qualche volta con uno slancio affascinante, spesso anche con meticolosa sofistica retorica. Nel titolo dell'opera si trova soltanto uno dei due principi, quello positivo. È un titolo mistico, come, ad esempio, più tardi, quello del «Giardinetto spirituale paradisiaco» di Arndt. Il tenore di tutto il libro, in genere, è omiletico, ma dietro allo stile del predicatore sta l'analisi filosofica e la polistoria scolastica. Alle volte sembra di sentire una reminiscenza dell'ultima predica domenicale; in certi punti si trovano inseriti e ripetuti trattati completi dello stesso Agostino. Opere antagonistiche e propri scritti preparatori vi si trovano compresi in larga misura; la trama corre spesso unicamente per associazione d'idee, anche se rimane sem-

pre lo scopo apologetico o di edificazione pratica. Agostino è talmente persuaso dell'inconfutabilità delle sue dimostrazioni, che egli crede di poter interpretare un'eventuale contraddizione dei suoi avversari soltanto come stoltezza o insolenza. Egli confida fermamente nel successo pratico della sua impresa apologetica, per la quale egli prodigò, oltre al suo nobilissimo « pathos » e la sua logica fondamentale, tutta l'arte pregevole e spregevole dei letterati del suo tempo, con la quale egli cercava certamente anche di esercitare la sua influenza sulle autorità ufficiali [14].

Così si deve anche intendere la disposizione di questo « liber prolixus », di questo « ingens opus », che Agostino formula in modo abbastanza pedantesco e che segue in tutta l'opera. I primi cinque libri si indirizzano contro i patrioti romani, i quali, come una volta Celso, ritenevano il cristianesimo pericoloso per lo stato e per la società e che, come si ripeteva sempre daccapo sin dai Severi, ritenevano l'abbandono dei vecchi culti statali responsabile delle catastrofi politiche e sociali. Sono avversari nel senso di Simmaco: essi vedevano nell'incursione dei Goti e nel sacco di Roma un nuova prova contro i cristiani. Agostino chiama questo gruppo di avversari: difensori del politeismo per l'amore di beni terrestri. Contro di loro egli adduce la forza ben fondata della chiesa cristiana consolidatasi, in contrasto coi templi pagani, proprio durante quello sfortunato episodio, accenna alle sventure che si subivano anche nella Roma pagana e alla Provvidenza che giustamente distribuisce sofferenza e gioia, ma che, per ragioni ovvie, non risparmia i dolori nemmeno ai cristiani, come per ragioni altrettanto savie, benefica

qualche volta anche i pagani e gli empi. Non v'è accenno, come sarebbe da aspettarsi, a progressi e a benefici ottenuti nei « tempora christiana » e ciò per la semplice ragione che non esistevano. I seguenti cinque libri si rivolgono contro i teologhi riformatori pagani e contro i filosofi riformatori, che dividono sì coi cristiani il pensiero del « sommo bene » spirituale e della credenza divina nell'aldilà, ma hanno, colla loro dottrina dei démoni, trovato modo di valersi del politeismo popolare per interpretarlo razionalmente e per appoggiarlo alla magia e alla teurgia. Sono i neoplatonici ai quali la sapienza cristiana deve molto, ma la cui demonologia rappresenta nello stesso tempo una delle armi più pericolose e più seducenti contro il cristianesimo. Agostino li chiama gli avversari che credono dover tener fermo il politeismo per i beni dell'aldilà. In questo punto quelle deità delle religioni mitiche che hanno una parte così frivola nei teatri e nella letteratura, e quelle dei tradizionali culti statali, vengono sottoposte ad una critica basata sugli argomenti consueti alla polemica giudeo-cristiana, per mostrare che, partendo da loro, non sia possibile una via per raggiungere beni spirituali ed eterni. Con maggiore violenza ancora egli si scaglia contro la razionalizzazione storica di queste deità, contrapponendo a questa teoria « fisiologica » l'interpretazione euemeristica ; anzitutto però si oppone alla demonologia dei neoplatonici, alle allegorizzazioni dei miti e alla loro funzione mediatrice fra monoteismo e politeismo. Qui l'esposizione diventa disputa con questa filosofia in molti riguardi cara ai cristiani e con tanto vigore utilizzata da Agostino stesso.

A questi primi dieci libri di carattere prettamente polemico segue con evidente spostamento dell'argomento [15] un'esposizione piuttosto positiva della « salvezza » cristiana, ossia della « Civitas Dei », che diventa qui addirittura il concetto centrale del cristianesimo. Come nelle « Confessioni », che hanno anche una seconda parte dogmatica, segue anche qui una dogmatica ed etica quasi esauriente, che, tenuto conto dell'indole della teoria cristiana di redenzione quale unico processo mondiale, si riferisce a tutte le operazioni di salvezza dalla creazione fino alla fine del mondo. Tuttavia, anche qui la polemica è sempre viva. Essa irrompe qualche volta addirittura quale scopo principale, colpendo allora principalmente i platonici, ne quali, nonostante il loro numero esiguo, Agostino vede gli avversari più pericolosi e più irritanti. Ma anche laddove non è svolta di proposito, la polemica si manifesta tuttavia in forma di accenno al regno della carne opposto al regno spirituale, l'uno accompagnando sempre l'altro come un riscontro che, mentre dimostra la sua natura, si mette in tutti i punti dalla parte del torto. Così i primi quattro libri diventano l'esposizione del concetto trinitario di Dio nelle formole corrette, della creazione dell'universo, della creazione degli angeli, degli uomini, della caduta nel peccato del regno degli angeli e del paradiso, della maledizione del peccato e della perdita del paradiso. Il tutto è un riassunto delle interpretazioni allegorico-spiritualistiche della Genesi intraprese da Agostino e presenta un' ottima occasione

per analizzare la differenza fra regno spirituale e regno della carne e fra amore divino e amore egoistico. Segue poi nei seguenti quattro libri la descrizione dell'avviamento e del compimento della redenzione, colla rappresentazione del regno spirituale in ordine di « periodi » : da Adamo al diluvio, da Noè ad Abramo, da Abramo a Davide, da Davide a Cristo e da Cristo all'era presente. È essenzialmente la prova dell'età, della profezia e del miracolo in appoggio alla verità esclusiva del cristianesimo, prova che viene data da passaggi della sacra scrittura, interpretata dettagliatamente e per lo più misticamente. La suddivisione in periodi, di cui egli si serve, è fatta sul corrente materiale apologetico cristiano e anche il rapporto di questi periodi colle gradazioni di « infantia », « pueritia », « adolescentia », « juventus », « gravitas », « senectus », egli lo toglie dalla tradizionale letteratura pagana.

Dove l'occasione si presenta bene, viene aggiunto in contrasto il regno della carne. Esso diventa già manifesto nella prima fondazione di città, nell'opera di Caino, che, come la fondazione di Roma ad opera di Romolo, caratterizza col fratricidio la sua natura, ma non quella dello stato in sè. Inoltre vi si trovano soltanto addotti i più primitivi parallelismi sincronistici fra storia universale e storia sacra, attraverso i quali deve diventare palese la realtà e l'attendibilità di quest'ultima ([16]). E prima di tutto si tratta della spiegazione del politeismo collegato collo stato temporale, mediante una combinazione di teorie euemeristiche e demonologiche : come fu lungamente praticato dagli Apologeti cristiani. Anche nell'apportare dati sincronistici abbiamo precursori nella persona di Giulio Africano

ed altri, di modo che questi dati « di filosofia della storia » — e soltanto a questi in tutta l'opera si può attribuire questa qualifica — non meritano gran che d'interesse, nè contengono la peculiare originalità agostiniana. Interesse e originalità troviamo invece nell'ultimo gruppo, gli ultimi quattro libri, che si occupano di escatologia, ossia dei « debiti fines », i risultati finali logici dei due regni carnale e spirituale. È qui che Agostino rompe per la prima volta, secondo l'esempio della teologia orientale e del donatista riformatore Ticonius, coll'escatologia rozza e non scientifica dell'occidente, col Chiliasmo, e ciò attraverso la minuziosa interpretazione e meglio mediante la nuova versione di Apocalisse 20. Il « regno millenaristico », in cui il numero 1000 significa del resto soltanto l'unità periodica, è il regno di Cristo in terra nella sua lotta contro Satana e i démoni ; la prima risurrezione è la risurrezione spirituale della rinascita e della conversione. In questo punto anche in Agostino trionfa lo spiritualismo platonico. Poi l'escatologia così semplificata contiene soltanto ancora l'anticristo e il ritorno del Cristo, la risurrezione del corpo, il giudizio e l'esecuzione del giudizio divino sui figli di ambedue i regni. Riguardo ai dettagli, Agostino si pronuncia con riserva come su cose conosciute, ma ammonisce la Cristianità a non menar trionfo ma a prepararsi a nuove persecuzioni, di cui ognuna potrebbe essere sempre l'ultima grande persecuzione.

La massima importanza invece è data all'illustrazione dell'inferno e del cielo. Qui il domma lo costringe a porre argine allo spiritualismo e a sostenere, in contrasto coi platonici, la resurrezione del corpo sia

per l'inferno che per il cielo. Non sono soltanto le pene e i godimenti spirituali, ma l'arsione eterna del corpo nel fuoco infernale senza distruzione del corpo, e una visione materiale di Dio cogli occhi del corpo trasfigurato. Ed egli difende questo realismo col linguaggio più irritato, servendosi delle più grottesche analogie. Anche contro l'« apocatastasi » del grande Origene egli si oppone, ma, del resto, con tono considerevolmente più calmo. Alla fine segue una descrizione retorica delle sofferenze terrene dell'umanità e dei pii, un'esaltazione della magnificenza e bontà del mondo che nonostante tutto si manifesta attraverso i beni relativi e finiti, ed infine un inno al bene sommo che sarebbe la Gerusalemme celeste e che consiste nella contemplazione e nel godimento di Dio, quale essenza e amore assoluti, in nome di cui è amato tutto ciò che la creazione contiene e in cui anche le creature fra di loro si amano senza invidia e senza dolore.

□

Secondo le testimonianze cristiane, l'opera destò un'impressione straordinaria. I pagani tacquero; già non era loro permesso di dare una risposta a p e r t a. Infatti, è probabile che l'opera abbia fortificato innumerevole gente e convertito moltissimi. Sta di fatto che nei punti in cui si manifesta la debolezza della dimostrazione agostiniana, i pagani stessi non erano più forti di lui. Innanzi tutto a loro mancava completamente l'ampiezza e la grandezza della visione generale. Così può darsi che quest'ultima grande opera dell'apologetica, questo culmine nella lotta spirituale

e letteraria fra vecchia e nuova religione, fra la società antica e quella nuova, abbia raggiunto il suo scopo. Solo una cosa non cambiava nel decennio e mezzo durante il quale si svolgeva la redazione dell'opera: la situazione generale. Al sacco di Roma da parte dei Goti, dal quale l'opera aveva preso spunto, seguivano invasioni sempre più dolorose. Ma appunto in questo sta la differenza fra l'apologetica agostiniana e le teodicee ed apologetiche più recenti dell'Orosio e specialmente di Salviano: che Agostino non pensa o accenna con nessuna parola alla distruzione della civiltà romana e al sopravvento di un nuovo «ordine» nè si prepara ad un avvenire sotto i barbari. Attraverso il libro «De Civitate» traspare il difensore del cristianesimo talmente impregnato dell'intera essenza della cultura e della sapienza della società antica che, nonostante tutta la polemica, è difficile pensare che egli si sia potuto immaginare un mondo senza queste. Tuttavia, è probabile si debba al peggioramento della situazione generale il carattere particolare degli ultimi capitoli dell'opera che parlano tanto fervidamente della Gerusalemme celeste e che delineano in un modo tanto commovente una prospettiva così pessimistica di questa vita che converrebbe chiamarla piuttosto morte che vita [17].

SECONDA PARTE

CAPITOLO I.

Differenziazione tra l'epoca da cui nacque "La Città di Dio„ e l'epoca medioevale.

È evidente che questa situazione e i particolari del compito da essa condizionati non hanno niente di comune col medioevo. È la situazione che caratterizzava il secolo dopo Costantino, quando le religioni erano ancora trattate pariteticamente finchè sotto Teodosio e Graziano fu interdetto il culto pagano e confiscato il patrimonio dei templi. Soltanto nel 392, vale a dire nella gioventù di Agostino e sotto l'influenza di Ambrogio, veniva emesso l'editto decisivo che prescriveva il dovere generale di aderire al credo cattolico di Nicea. Ancora nel 383, poco prima del battesimo di Agostino (387), Simmaco osava dire all'imperatore: «Tutti leviamo gli occhi verso le medesime stelle, un solo cielo si stende sopra di noi, una terra ci sostiene. Più di una via conduce verso il grande segreto». A Cartagine, la chiusura e la distruzione degli edifici

del culto pagano avveniva soltanto il 19 marzo 399, quando Agostino già da 4 anni era vescovo ([18]).

Nei tempi di Agostino la cristianizzazione dello Impero era ancora qualche cosa di nuovo. I ricordi della sua gioventù, che si trovano sparsi numerosi nel « De Civitate », fanno balzare davanti al lettore una cultura essenzialmente pagana in pieno e non ostacolato sviluppo ([19]). Si sente come, a mano a mano, durante la compilazione dell'opera, la superiorità del cristianesimo si fa in lui più sicura e come alla fine gli stanno di fronte soltanto « perpauci philosophi ». Essi non possono più pronunciarsi apertamente, ma Agostino sa che preparano di nascosto delle repliche temibili, aspettando soltanto una situazione propizia per affacciarsi di nuovo ([20]). Egli lotta non per esigenze letterarie o teoriche ma a scopo pratico. Per quanto egli accenni trionfalmente al « mundus credens » riferendosi alla profezia biblica che si dimostra in questo, egli non si fida e dice di non considerare ancora come chiusa la ridda delle persecuzioni. Ogni momento può sorgere un nuovo Valentino o un Giuliano ([21]), oppure, d'oltre i confini dell'« orbis Romanus », potrebbero sopravvenire delle persecuzioni. Quel che conta invece è ottenere il generale riconoscimento dell'autorità della Bibbia affermatasi attraverso le profezie, e della verità (concordante e confermata dalla Bibbia) della filosofia perfezionata, vale a dire: spiritualistica, e nell'instaurare il puro culto monoteistico. Esso è la salvezza in un mondo di rovine, in cui sono sconvolte la vecchiaia del mondo e la forza giovanile della chiesa: questa ultima, pellegrina dolorosa verso il cielo ([22]).

CAPITOLO II.

Differenza nel concetto di chiesa.

Ma non solo la situazione generale si scosta considerevolmente da quella del medioevo: proprio nei punti cardinali che caratterizzano il medioevo, la differenza, e perfino il contrasto, diventano palesi.

La chiesa del medioevo è centralizzata e gerarchica tanto che essa può pensare alla supremazia mondiale. Essa ha dalla parte sua l'impero o almeno grandi regni che si propongono l'incremento della cultura cristiana e che debbono tutto quanto essi posseggono di beni culturali al clero.

Dal rapporto dei due si forma il sistema unitario statale-ecclesiastico in cui il potere statale e quello spirituale si sono uniti per la cristianizzazione del mondo e che contendono fra di loro soltanto per la misura dei diritti spettanti a ciascuno entro questo sistema. Di tutto ciò non c'è nessuna, assolutamente nessuna traccia nell'opera di Agostino.

La chiesa è per Agostino, essenzialmente, come era per gli Alessandrini, autorità e forza d'una verità universale che, già prima di essa Chiesa, cercavano e prevedevano i pensatori dell'era antica senza poterle però conferire quella certezza infallibile e quella forza trionfante ([23]). Ecco quello che la chiesa era esplicitamente nei primi tempi di Agostino. Ed è rimasta sempre tale, anche se l'organismo della chiesa di struttura gerarchica, già più forte in confronto cogli Alessandri-

ni, fu da lui maggiormente e vigorosamente materializzato e divinizzato mediante le sue dottrine antidonatistiche; e inoltre, sotto l'influenza della sua dottrina sulla predestinazione e sul peccato (che, del resto, sorge da fonti proprie), poneva in contrasto molto più brusco ed esclusivo il « saeculum » da una parte, e la forza naturale e la ragione dall'altra. È ben vero che egli abbia prima insegnato il « character indelebilis » del battesimo e, in analogia consapevole con esso, la natura sacramentale, e indipendente dalla dignità della persona, dell'ordinazione sacerdotale. Ma tutto ciò avveniva soltanto per contrasti determinati e pratici, non nel senso di un aumento e di una divinizzazione della gerarchia in sè. In questo punto la chiesa gli rimaneva piuttosto il mezzo per arrivare alla verità, la garanzia e la forza vitale per il raggiungimento del « sommo bene ». Questo è — in piena contradizione con le sopraccennate teorie di lotta — accessibile anche alla conoscenza immediata. Giobbe e la Sibilla di Cuma e molti altri, hanno trovato, anche senza chiesa e senza sacramento, la via, grazie all'illuminazione del Logos ([24]). La forza redentrice della chiesa sta nell'aumento di autorità e di forza, che essa aggiunge alla verità, e non in una opera di redenzione in essa innata e soltanto ad essa propria ([25]). L'opera di Cristo viene glorificata con grande slancio e con molte espressioni retoriche prese dalla bibbia, ma in fondo essa non è altro che l'incarnazione e l'autorivelazione del Logos, o, come lo chiama in latino, del Verbum, che altrimenti rimarrebbe difficilmente afferrabile. Anche la morte e risurrezione di Cristo sono soltanto i sigilli sulla verità metafisico-etica, e non causa e gene-

ratrici della salvezza. È vero che questo carattere autoritativo implica delle virtù cristiane assai essenziali, quali sono l'umiltà e l'amore, mentre i filosofi, nella loro illusione, credevano per lo più di dovere il conoscimento della verità a sé stessi, illusione che li portava all'isolamento e alla scissione in innumerevoli opinioni.

Ma una chiesa così concepita non significa un arricchimento, ma, al contrario, un depotenziamento del concetto di chiesa dal punto di vista cristiano volgare. Il sopranaturale che essa rappresenta, in fondo non è delimitato con precisione nei riguardi della ragione naturale e si confonde con essa nonostante tutta la dottrina del peccato originale. Di fronte a questo, il sopranaturale del cristianesimo popolare di quel tempo appare molto più rude e viene pertanto anche enunciato molto diversamente dal maggior determinatore dell'ecclesiasticità occidentale, Gregorio Magno.

Tomaso d'Aquino infine, rappresentando il culmine dello sviluppo di questo concetto di chiesa prettamente sopranaturale, ha precisato molto più esattamente e decisamente questo rapporto colla logica e con la filosofia ([26]).

Presso Agostino non vediamo niente di tutto ciò. In nessun luogo delle sue opere il clericalismo e il sacramentalismo stanno in primo piano — eccezione fatta per le « Tesi di lotta » contro l'eresia africana vecchia di un secolo. Questi concetti si trovano, anzi, mitigati per virtù dell'idea dell'unità di tutti i membri della chiesa — profani e preti — in Cristo e grazie ad una certa concezione famigliare del sacerdozio. Ed è per questo che la chiesa non predomina nel « De

Civitate ». Essa è naturalmente, insieme ai patriarchi e ad Israele, manifestazione del regno spirituale, ma una manifestazione scolorita e commista, che soffre e spera. Se vi è questione di dominio, si tratta di dominio puramente spirituale sopra passione e peccato, egoismo e discordia, ma non dominio del clero sulla fede e sull'anima, e meno ancora sullo stato e sul mondo.

La chiesa è del regno degli angeli, dei martiri e dei beati e non è di questo mondo. È ben vero che si chiama occasionalmente « regnum Dei » e più frequentemente « regnum Christi », ma il vero « regnum Dei » è la Gerusalemme celeste e beata dell'aldilà. Ad essa rimane il suo originale significato escatologico, non quello di regno millenaristico in terra, ma quello di contemplazione e fruizione di Dio, nel corpo celeste ringiovanito e in pieno possesso della sua bellezza ([27]).

A questo bisogna aggiungere che la chiesa di Agostino è certo, ma non per interessi gerarchici, bensì dal più stretto punto di vista clericale e sacramentale, più riservata rispetto al mondo della chiesa degli Alessandrini; ma essa, nonostante ciò, non è nè amministrazione uniforme, nè dominio papale e chiesa universale legalmente riconosciuta e unitariamente diretta, e non possiede nemmeno organi incaricati ad attestare la sua infallibilità dogmatica e infine non si attribuisce nemmeno infallibilità dogmatica da un punto di vista giuridico. I fatti e le teorie non erano neanche maturati fino a questo punto nel mondo romano, e meno di tutto in uno spiritualista così individuale come era Agostino. La chiesa è per lui ancora guidata dallo Spirito Santo che non si serve di formole legali e non

ne istituisce, bensì si manifesta attraverso la successione dei vescovi e attraverso le assemblee dei Concili, non senza che ogni particolare possa essere corretto dallo Spirito Santo e non senza che ogni Concilio possa essere integrato da uno seguente e che ogni Concilio particolare possa essere integrato da uno generale. Quella di Agostino è ancora la chiesa di spirito episcopale basata sulla naturale fede che nello sviluppo vittorioso si manifesti lo spirito divino. Ciò significa che per lui erano ancora inesistenti tutte le premesse dogmatiche e giuridico-ecclesiastiche del papato pseudoisidoriano e gregoriano, così come la realtà di un tale papato. Con ciò viene a mancare il fondamento reale e ideale del medioevo e ci troviamo, nonostante la dottrina battesimale e dell'Ordinazione, ancora nell'ambito delle idee del primitivo cattolicesimo ([28]).

Prima di tutto cade subito sott'occhio il carattere particolare che assumeva il concetto agostiniano di chiesa sotto l'influenza della sua dottrina della Grazia e della Elezione. Anche qui egli sta, nonostante la novità delle formole e l'originalità dello spirito religioso in esse inerenti, sempre in strettissimo rapporto con l'ur-cristianesimo, e in analogia più lontana, cogli Alessandrini. Se questi avevano considerato l'apparato autoritativo della chiesa in massima come premessa e primo grado della gnosi spirituale, e se Origene aveva soltanto esplicitamente subordinato qualsiasi ulteriore sviluppo della gnosi appunto a questa premessa, nel contrasto agostiniano fra membri della

chiesa e eletti si ripete nuovamente il contrasto del « pistikós » e « gnóstikós ».

L'idea della grazia e dell'elezione, come è concepita da Agostino, sta in strettissimo rapporto con lo spiritualismo dell'illuminazione platonica. La cognizione di Dio e l'effetto e rivelazione di Dio nell'anima stessa, è illuminazione mistica. Occorreva soltanto legare questa illuminazione alla premessa dell'istituzione ecclesiastica, per cristianizzarla, e bastava il forte influsso della dottrina della predestinazione di Paolo per ritrasformare la cognizione, verificatasi per via ecclesiastica autoritativa, in una rivelazione immediata all'anima della grazia divina che la sceglie liberamente e la predestina inderogabilmente. È in forma nuova il contrasto dei « pistici » e « gnostici », solamente che qui esso è inferito al libero arbitrio ed esclusivamente posto nella elezione divina ([29]). Questo dualismo risale in ultima analisi alla combinazione fra mistica platonica e credo nell'autorità ecclesiastica e alla soluzione del problema centrale e vitale della remota antichità che doveva cercare di combinare la mistica, sottile come ragnatela, dei pensatori colle esigenze d'autorità della massa.

È il problema di una cultura intellettuale molto matura che si ripete sempre daccapo : si pensi per esempio, all'epoca romantica moderna. Però questo dualismo non costituiva più un problema per Agostino dacchè egli aveva trovata la sua formola. Egli si sentiva, in essa, perfettamente ecclesiastico e godeva contemporaneamente la libertà e l'immediatezza del mistico spirituale. Perciò egli non fece nemmeno il tentativo di mitigare il contrasto in essa contenuto.

Le formule di elezione paolina di cui egli rivestì la sua mistica e il loro stretto rapporto con le sue più centrali idee religiose dell'unità e della grazia, assicuravano alle sue dottrine il carattere cristiano. E fu questo fatto che neutralizzò addirittura il concetto di chiesa sopranaturale posto da Agostino.

La chiesa è un « corpus permixtum » di pseudocristiani, di credenti temporanei e di eletti, di cristiani veri e non veri, fra i quali, data la mancanza di riconoscibilità fra eletti e gli altri, non c'è possibilità di distinzione altrettanto come non ve n'è fra soli « pistici » e veri « gnostici » presso Origene. La « Città di Dio », specialmente in quanto si manifesta nella chiesa, combacia soltanto coll'essenza degli eletti e già per questa ragione la « Città di Dio » è un concetto prettamente non-gerarchico e anti-gerarchico. Ora, le conseguenze di questo fatto sono completamente eliminate appunto perchè non è possibile discernere in pratica questa componente nucleare della chiesa puramente esteriore. Se poi i Gioachimiti fecero seguire all'« epoca » dell'istituzione ecclesiastica quella della libera ispirazione personale, se Huss si basava sulla comunità dei predestinati e con ciò sull'inescludibilità degli eletti dalla chiesa, ambedue, con buon diritto si riferivano ad Agostino. Ma essi erano venuti a conoscere nel frattempo il tremendo contrasto reale fra chiesa come istituzione mondana e chiesa di religiosità personale, contrasto che Agostino non conosceva ancora. Per lui istituzione e autorità da un lato, e mistica personale ed elezione dall'altro, formavano un' unità trionfante, che si poteva contrapporre sia alla debolezza e inconsistenza della filosofia, quanto

alle rudezze antropomorfe della cultura cristiana volgare. È l'orizzonte spirituale della prima era cattolica, e la componente delle due tendenze principali del mondo ur-cristiano, mediante le quali si riusciva a soddisfare alle esigenze dei colti e degli incolti, della massa e dell'individualismo religioso.

La posizione di Agostino nella lotta si dirigeva contro il mondo pagano e filosofico. Perciò non sono percepibili le conseguenze del suo dualismo fra « Pistis » e « Gnosis » che potevano slargarsi soltanto nella lotta contro il papato gerarchico.

CAPITOLO III.

Differenza nel concetto di Stato.

Quasi più spiccato ancora appare il contrasto col medioevo trattando del concetto d'Impero.

Riguardo all'importanza sociologica dell'idea cristiana, Agostino ebbe dei concetti molto chiari e precisi, traendo coraggiosamente le conseguenze dall'ideale individualistico del Cristianesimo. Inoltre egli, partendo dalla sua convinzione fondamentale — condivisa da tutta l'antichità cristiana — dell'identità della legge etica stoica naturale con la legge di Mosè e di Cristo, era intento a costruire un ordine ideale della comunità umana.

Ora, questo ordine per lui sta, per ambedue i motivi, nella direzione delle idee radicali-individualistiche. La « v i t a s o c i a l i s » è la comunità dei beni della vita eterna o di quelli terreni, ad ogni modo

una fratellanza o unione di individui in funzione del loro bene. Così la « Civitas Dei » è la unione celeste per il godimento comune del sommo bene, ossia, la comunità degli eletti, e non la chiesa: la « civitas » terrena nel godimento comune di beni terreni è concepita secondo l'idea di una associazione famigliare, chiusa, pacifica allo scopo della pace terrena. In questa unione possono essere goduti soltanto beni terreni; così Agostino riconosce precisamente che l'unica associazione che corrisponda all'ideale cristiano è la famiglia. Dalla famiglia parte quindi lo Stato ideale e rimane nei limiti delle strette e delle idee famigliari, finchè procede secondo le vere leggi divine della natura. Ma non aveva senso per lui il seguire più in là questo stato ideale, poichè col peccato erano penetrate anche nella comunità terrena l'egoismo e la violenza e poichè l'umanità peccatrice non cerca lo stato in sè, ma segue la tendenza all'impero e all'aumento di potenza, al godimento, incitando, con ciò, la guerra e la violenza. Questo « stato di grandezza e di potenza », l'ideale che sarà del Machiavelli, è per Agostino un male, nonostante il suo potere inibitivo relativamente benefico contro il peccato.

Agostino mostra questo esplicitamente in base ad una critica della romanità. Egli non manca di comprensione per la grandezza della romanità e ne descrive, secondo Virgilio, lo spirito: « parcere subjectis ac debellare superbos ». Ma questi sono per lui « splendida vitia » in cui è nascosto il verme della vanità e dell'avidità del potere. Il suo ideale rimane quindi la trasformazione del mondo in tanti piccoli stati che conducano una vita in base ad una etica, sem-

plice e prettamente personale, di famiglia e di vicinato. Siccome però il ritorno a questo ideale non è da aspettarsi, egli si rassegna, confidando che anche grandi dinastie possano regnare nel senso d'un Impero mondiale purchè i sovrani siano uomini buoni e pii. Ma egli vede perfettamente chiaro che in un sovrano universale queste virtù sono rare e che possono portare facilmente alla tolleranza e alla rassegnazione. Da ciò deriva anche la poca attenzione che presta all'idea d'impero cristiano, come abbiamo già accennato. In altra sede, ove si trattava di scopi pratici, egli lo trattò più minuziosamente, ma proprio nel « De Civitate » esso figura appena, poichè, in fondo è uno stato pagano sul quale è trasfuso il regno cristiano, i cui ideali religiosi vanno poco d'accordo con la natura di un tale « stato forte ». Costantino e Teodosio costituiscono eccezioni provvidenziali, i cui successi e la cui grandezza altri imperatori non dovrebbero presumere di raggiungere. Di un insediamento divino, di un accreditamento, di una continuazione o trasformazione dell'impero non si fa parola. Ancora non esiste Giustiniano, o Carlo Magno o una chiesa romana di stato, nè una « translatio imperii ». Ancora regna in fondo il pessimismo politico di fronte al quale l'ideale dei piccoli stati cristiani e della loro federazione pacifica — bellicosa soltanto contro disturbatori e malvagi — appare un « casus irrealis » ([30]).

Ora si vede chiaramente che quanto è nel « De-Civitate » è proprio l'opposto dell'impero medioevale. Agli autori medioevali impero e chiesa papale non sono soltanto risultanze intellegibili della vita reale, ma, ambedue nella stessa misura, istituzioni divine ;

fatti e teorie, queste, che sono al di là dell'orizzonte agostiano. Per quanto la singola vita sociale sia anche dal medioevo concepita come l'ideale etico di piccoli gruppi patriarcali, l'impero significa allora, sempre e naturalmente, Stato universale o almeno « Stato di grandezza » che per loro risulta logicamente dal diritto naturale - che ormai s'impara a costruire coll'aiuto di concetti antichi finora non utilizzati, - e che, del resto, secondo l'insegnamento cristiano, è inoltre istituzione divina. Questi valori non derivati da idee dogmatiche, ma ben compresi dalla reale coltura medioevale, e pure alla fine dommaticamente costruiti, erano premesse imprescindibili per gli autori medioevali, nell'accingersi a servirsi del « De Civitate » come materia di scavo per le loro argomentazioni. Appunto per queste ragioni anche le tendenze avversarie potevano riferirsi ad Agostino ora servendosi delle confutazioni agostiniane contro l'agire peccaminoso dello « Stato di potenza » che per loro s'identificava con quello dello stato in genere, ora chiedendo la sovranità della chiesa, che agli occhi loro era identica alla « Civitas Dei », ora celebrando un impero cristiano ove regnano i buoni ed i giusti « late longeque » adempiendo al loro compito in cospetto dell'eternità, ora rivestendo dell'autorità di Agostino teorie prettamente democratico-individualistiche come fecero Occam e Marsilio.

Ma il vero Agostino non conosce ancora una tale impostazione del problema e questi non sono frutti del suo orto. Egli ha fornito le argomentazioni per valori e problemi, che un mondo reale, completamente differente dal suo, ha poi prodotto realmente. È proprio per questa ragione che l'interpretazione delle idee agosti-

niane con premesse medioevali, come è in voga prevalentemente nei giorni nostri e specialmente presso protestanti, è completamente traviata rispetto alla retta comprensione della posizione storica di quest'uomo; come in genere si suol datare l'avvento del cosidetto medioevo ben troppo presto e ciò sotto l'influenza incosciente della precedente determinazione cattolica del medioevo in genere. Fra Agostino e Carlo Magno passano 400 anni durante i quali si compiono quei grandi cambiamenti in base ai quali soltanto poteva porsi quel problema ad Agostino. Egli stesso non pensava nè alla divinità nè all'adivinità dell'impero, ma lo lasciava vivere come risultato e rettificazione della storia romana fino allora. Il suo pensiero politico non è affatto orientato secondo il concetto dell'Impero ([31]).

CAPITOLO IV.

Differenza nella relazione tra Stato e Chiesa.

Posto ciò, non occorre sciupare altre parole per spiegare che, ove mancano i due concetti medioevali dell'impero e della chiesa, non possa esistere, per natura di cose, nemmeno il rapporto reciproco di questi, rapporto che caratterizza il medioevo.

Questo rapporto si manifestò nel medioevo mediante una cultura unitaria ecclesiastico-statale, in cui lo stato si serviva della chiesa per la cultura generale, spirituale e materiale, e la chiesa metteva in moto il braccio secolare per lo svolgimento della vita priva-

ta e pubblica com'era ad essa necessaria. Nè dell'uno nè dell'altro c'è traccia nell'epoca agostiniana. È ben vero che Costantino considerava la chiesa come mezzo per cementare l'impero che andava disgregandosi ed è bensì vero che appunto per questo motivo egli ed i suoi successori dotarono la chiesa di privilegi, diritti, patrimonio e di certi uffici pubblici. È anche fatto conosciuto che specialmente nei tempi di Teodosio. sotto l'influenza di Ambrogio, il potere imperiale fu istrumento per lo sterminio del culto pagano, della letteratura pagana e delle sette eretiche. Ma quello che importa è che dalla riforma costantiniana non sorgeva la cristianizzazione della società; che la politica dei vescovi rappresentava soltanto una influenza spirituale personale esercitata sugli imperatori in favore di un trattamento privilegiato della chiesa e per la soppressione dei suoi avversari. Di una cultura cristiana di tipo medioevale non c'è traccia in Agostino, nonostante egli metta in rilievo i « christiana tempora » e il « christianum imperium » — come, del resto, dimostra l'amaro pessimismo che circola in tutta l'opera « De Civitate ». Il rapporto fra stato e chiesa consiste presso Agostino — in termini canonistici — soltanto nella « potestas directiva », ossia nell'influenzare la volontà dell'imperatore e delle autorità provinciali — e non nella « potestas directa et indirecta in temporalia » del medioevo, per virtù delle quali il potere statale e tutti i compiti etici e sociali erano, o avrebbero dovuto essere, soggetti alla supremazia della chiesa ([32]).

Di tutto ciò in Agostino non si vede niente. Ma, particolarmente degno di rilievo è il fatto che ciò non significa soltanto la inesistenza delle idee medioevali,

ma, anche che la posizione ideologica agostiniana è profondamente radicata nelle condizioni reali e cioè nella separazione ancor sempre esistente fra società cristiana e pagana.

Come la cristianità pre-costantiniana era uno stato nello stato, una società nella società, così questo non è ancora dimenticato un secolo dopo, tantoppiù che la società dell'antichità perseverò naturalmente nelle antichissime tradizioni etiche e culturali stabilite e nella sua insormontabile antipatia di fronte alla società cristiana. Non è ancora il mondo incolto dei barbaro-medioevali, per il quale la chiesa poteva diventare una potenza culturale, mediatrice poi essa stessa fra medioevo e antichità, bensì una coltura arcivecchia, ben fondata, con educazione, scuola, etica e struttura sociale, di fronte alla quale i cristiani si trovano in un atteggiamento strano di dipendenza e di ribellione frammiste. Agostino lascia trapelare chiaramente questo stato di cose nelle sue « Confessioni » e nel « De Civitate ».

La società pagana è, per lui, il « saeculum », il terreno, la transitorietà, costruita unicamente per amore di sè stessa e solamente sull'idea dell'immanenza. Essa ha una sua propria letteratura e coltura e usi e costumi propri estranei ai cristiani che, da parte loro, vantano la propria letteratura, dottrina e disciplina. Letteratura e etica cristiana sono definite dal concetto della trascendenza, della salvezza nell'altro mondo ; dall'abbassamento delle cose terrestri a mezzo e luogo di transito ; da un pessimismo radicale di fronte al « saeculum ». Che i « fiori della morale cristiana » fioriscano in un impero cristiano, sarebbe in sè ben pos-

sibile e sembra ad Agostino desiderabile. Ma la cecità e la malvagità del mondo sono grandi e il contatto con la società pagana, senza la quale una riforma non sarebbe stata possibile, è da evitare. Perfino nella chiesa stessa domina spesso mondanità e pseudocristianesimo. Il numero degli eletti è esiguo ed essi non possono fondarsi che sull'aldilà. È vero che, secondo Agostino, una vita terrena basata su principi cristiani integrali sarebbe ben possibile, ma questa possibilità naufraga contro gli scogli degli ostacoli e le tentazioni della vita reale. Pertanto il «convento» appare alla fine il vero ideale, la vera repubblica dei cristiani, la vera «Civitas Dei», come Agostino afferma in questo punto, con evidente allusione alla «politeia» platonica. Ma, proprio questo monacato non è, come quello medioevale, inquadrato nell'organismo della società, quale intensificazione della vita religiosa; come esempio stimolante ad attenersi ai principi cristiani; come veicolo della morale cristiana, ma è invece il sostituto della società cristiana, l'unico ideale in cui le virtù individuali e sociali della dèvozione e dell'umiltà, dell'amore e dell'uguaglianza possano essere realizzate. E se qualcuno osservasse che così il mondo finirebbe con lo spegnersi, allora Agostino risponderebbe come Tolstoi: «Ah, se potesse avvenire questo, che splendida cosa sarebbe! Allora la città di Dio sarebbe compiuta, e accelerata la fine di questo mondo» ([33]).

*

TERZA PARTE

CAPITOLO I.

Problema: Agostino ha una specifica importanza culturale nell'ur-cristianesimo? Risposta: Sì, ed è la creazione dell'etica del "sommo bene".

Tutto ciò non è indice d'una nuova cultura cristiana, ma solo di quella del tempo di Agostino e accenna indietro verso i problemi di vita dell'urcristianesimo, che fondeva insieme idealismo e individualismo sviluppatisi sin dai tempi della scuola socratica, con quella grande istituzione per le masse che è la religione ecclesiastica della redenzione e dei misteri; dovendo così adattare il suo ideale di vita, diventato sempre più spiritualistico e trascendentale, alle forme spirituali e materiali, politiche e sociali dell'esistenza. Allora si pone il quesito: se l'importanza di Agostino non è consistita nella fondazione del medioevo, in che cosa mai consiste dunque? Manca egli forse addirittura di qualsiasi importanza culturale caratteristica, e pertanto decisiva per l'epoca dopo la sua? È il suo passaggio ai posteri fondato unicamente sulle sue particolarità dommatiche e filosofi-

che, che ha tramandato all'epoca seguente e che questa, inferma com'era, si è assimilata? La risposta non è difficile.

Certamente la personalità di Agostino, la sua dottrina e la sua attività posseggono importanza culturale tutta generale e pertanto non limitata al suo tempo: come in genere l'importanza universale-storica delle grandi personalità religiose consiste principalmente in un determinato atteggiamento positivo o negativo, e, ambedue, di fronte alla vita culturale. Ciò vale particolarmente per i pensatori cristiani, che sin da principio sentono l'impulso verso una religione forte e indifferente di fronte alla cultura in sè e che pertanto vedono nei grandi problemi etici della vita culturale i più gravi problemi.

Da quando il movimento cristiano dall'opera iniziale missionaria potè penetrare nel ceto dei colti, della proprietà e della società, specialmente da quando, con la riforma costantiniana la confessione cristiana fu ufficialmente incoraggiata e introdotta nei circoli governativi, il problema culturale divenne il problema dei grandi pensatori cristiani. Già Clemente e Origene si trovarono di fronte a questo problema e, dietro l'indirizzo della chiesa del loro tempo, lo risolsero in maniera titubante e a tastoni e, secondo le tendenze dell'Oriente, in senso oltremodo spiritualistico. Da allora in poi si insediò nell'Oriente cristiano la tendenza a uno spiritualismo filosofico-religioso che si reggeva, di fronte al mondo e alla chiesa, soltanto coll'aiuto del monacato.

Nell'Oriente fu Agostino a cogliere questo problema che gli si presentava come risultato del suo svi-

luppo e della situazione generale ; egli lo trattò con lo straordinario vigore scaturente dal suo sentimento religioso personale e dalla sua forza di pensiero.

Egli è il grande etico del mondo ur-cristiano, che ne penetrò gli elementi vitali riunendoli teoricamente ; che enunciò la soluzione trovata mediante una polemica efficace e la mise in azione in tutti i sensi. Ciò è più importante di tutte le sue dottrine particolari, che, del resto, scaturivano quasi tutte da questo lavoro. Le sue dottrine dommatiche sono dottrine staccate, che egli derivò dal patrimonio dommatico che aveva in comune con la chiesa e coll'Oriente. Esse si allacciano a un tutt'uno che precede ed è più importante. Questo tutt'uno però è l'etica del sommo bene, partendo dal quale Agostino inquadrò tutti i valori secolari e culturali, quali beni relativi, nella salute cristiana. È una etica generica, non quella della semi-cultura medioevale, ma quella dell'ur-cristianesimo, cioè di una cultura culminante convertitasi al credo cristiano, la quale ringiovanì, guarì con esso o che almeno trovò in esso la sua limitazione. In base a questa sua missione Agostino è termine e punto culminante dell'antichità cristiana e, secondo la sua stessa opinione, l'ordinatore e il fondatore dell'unica sintesi possibile, dietro la quale sono immaginabili soltanto l'avvento dei barbari, le ultime battaglie, e la fine del mondo. In questa etica sta la importanza culturale d'Agostino per il suo tempo ; nell'influenza permanente e nel contenuto intrinseco delle costruzioni di questa la sua importanza per la vita spirituale europea.

CAPITOLO II.

L'incerta coordinazione del primo ethos cristiano, prima di Clemente Alessandrino: il senso dell'amor di Dio e del prossimo oscilla tra l'autopreparazione ascetica alla vita eterna e la legge morale naturale.

Per rendere comprensibile questo ordine d'idee è opportuno passare rapidamente in rivista lo sviluppo dell'etica cristiana fino a questo periodo.

La morale cristiana non era il prodotto di un sistema etico, ma una gran copia di norme, di autorità ed usi affluenti da centinaia di fonti. E soltanto molto tardi sorse la necessità di articolazione consapevole e sistematica di questo materiale e, anche allora, questa si dirigeva piuttosto verso quei punti, nei quali si trovò in contatto col nuovo mondo delle idee dommatico-ecclesiastico-cultuali, ricevendo da loro la sua impronta specifica. La forza ecclesiastico-sacramentale generante la morale sembrava, sempre, più importante che non il nuovo contenuto della morale stessa: che non fu affatto sentito come cosa nuova. È vero che la sorgente del contenuto di queste norme era chiaramente visibile e il rapporto con essa fu mantenuto e rilevato anche nelle susseguenti sistemazioni: sono i precetti morali di Gesù con le sue duplici esigenze di amore verso Dio e verso il prossimo e con la loro tensione verso il futuro Regno di Dio, ove questa volontà di Dio si avvererà in terra, come ora si manifesta presso gli angeli in cielo. L'amore divino significa qui purezza dell'anima e del sentimento che

considera qualsiasi azione come dedizione prettamente interiore a Dio e che esclude perciò ogni atto che sarebbe incompatibile con una tale schietta abnegazione.

D'altra parte, l'amore era la testimonianza della abnegazione divina verso i fratelli, testimonianza mediante la quale il giusto rivela il suo rapporto con Dio e desta o conferma nel prossimo questa dedicazione a Dio, in quanto essi sono tutti figli del comune padre celeste. Un tale agire congiunge in purità l'anima nel sommo possesso religioso e santifica ogni singola anima. Esso pertanto è indifferente a tutti i beni terrestri, tranne che al Regno di Dio, in cui, insieme al dominio di Dio, sarà data anche la possibilità di procedere in questo mondo. Fino allora tocca aspettare, prepararsi, soffrire e approntarsi per l'avvento del Regno, mediante la diffusione del Vangelo. È un'etica religiosa in tutti i suoi particolari che, pur non negando la cultura, la mette in disparte come qualche cosa di effimero.

Anche le altre due grandi tendenze culturali del Nuovo Testamento si svolgono nella stessa direzione etica di fronte alla predicazione di Gesù, nonostante tutti gli altri ingenti mutamenti; e appunto il Paolinismo con la sua dottrina spirituale « entusiastica » che abolisce qualsiasi legge e che sembra rendere impossibile la determinazione di una positiva norma etica, non poteva, per questo e per altri riguardi, affermarsi.

S'intende che la dottrina paolina conteneva almeno un ideale etico molto affine a quello dell'evangelo, e, per quanto l'istanza dell'amore sembri tendere a prevalervi, in verità però anche presso Paolo la santificazione gode la stessa autorità dell'amore ; e non meno presso

Giovanni, il cui « permanere in Dio » è da intendersi esclusivamente come volontà di purezza. Del resto queste aspirazioni non hanno niente di dottrinale, di sistematico. Su tutto ciò che possa servire alla santificazione personale ; e su tutto ciò in cui l'amore possa trovare il suo campo d'azione si trova ampia informazione nella vita e nell'esperienza, nell'uso e nella tradizione, negli scritti moralistici ebraici, nella Sacra Scrittura e nella legge morale naturale.

Così si vede che le prescrizioni morali cristiane scaturivano dalle fonti più svariate alle quali conviene aggiungere la tradizione cristiana e il diritto ecclesiastico. Ma, appunto per questa varietà, l'ordine e il sistema si perdevano presto nelle opere di edificazione della letteratura cristiana semicolta ; e così pure, vi penetravano le norme morali dell'ambiente. Prima di tutto la vocazione al sentimento di lotte eroiche per l'avvenire s'indirizzava verso ardimenti eccezionali: e il comandamento della purezza si trasforma, per varie ragioni e sotto varie influenze, in quello dell'ascesi e, con differenti interpretazioni, nella rottura colla vita istintiva o carnale. Anche il comandamento all'amore, quantunque rimanesse viva la pratica dell'amore del singolo e della comunità, si assoggetta alla norma di vittoria sugli istinti egoistici naturali.

Il vecchio rigore ur-cristiano e la tensione verso l'aldilà, opposta al mondo, si presenta ora in forma di ascesi e di autopreparazione per la vita eterna. Il pregio dell'etica cristiana divenne la severità ascetica e il suo rapporto con le forze divine e coi doni di grazia, che superano la colpa della carne nel battesimo e il potere della carne nella fede e nell' esercizio del culto

per mezzo della conoscenza della verità e dei sacramenti, delle preghiere e delle elemosine. Col moltiplicarsi dei rapporti fra comunità e vita secolare, la realizzazione di questo alto ideale di santità diventò sempre più difficile. La dottrina della giustificazione dello stato, della società, della proprietà e del matrimonio in base alla legge morale di natura dello Stoa, identica con quella mosaica e cristiana, aiutava a sormontare i più insidiosi ostacoli. Ma viceversa vi si installò tanto più vigorosamente l'ideale rigoroso dell'ascesi. La morale cristiana diventò, sotto la pressione delle circostanze e con formulazioni varie, una duplice morale.

L'essenza e il contenuto, la motivazione e giustificazione, la delimitazione e formulazione dell'ethos cristiano diventarono sempre più confusi e difficili e alla fine si ricorreva al guazzabuglio dei testi autorevoli ai quali si attribuiva una unità intrinseca grazie alla loro comune fonte divina, che però non era nè possibile nè necessario dimostrare.

CAPITOLO III.

Clemente Alessandrino sistema l'ethos cristiano, trasformando, su modelli stoico-platonici, l'ascesi nella "purificazione„ dalle passioni. La Bibbia e la Chiesa diventano, così, un'allegoria, e il monacato orientale contemplativo il cristianesimo-tipo.

In questa situazione Clemente di Alessandria letterato ed oratore, che come Agostino era diventato cristiano in età matura, si valse dell'unico espediente atto a portarvi un po' d'ordine: del concetto generale della scienza

che significava in quei tempi: filosofia stoico-platonica. Partendo da essa egli, pur non essendo lui stesso pensatore chiaro e sistematico, creò un ordine relativamente soddisfacente. Egli si trovò su per giù in una situazione simile a quella in cui si trovò prima di lui l'ebreo Filone e lo stesso problema, che costui aveva afferrato e risolto dal punto di vista della sinagoga, egli lo risolve da quello della chiesa. Siccome però si valse coscientemente di Filone (in quale misura abbiano fatto lo stesso anche altri, non è mio compito esaminare), egli, grazie a questo tramite, stava in rapporto col grande movimento partente da Poseidonios; è la chiarificazione e la motivazione della religione e dell'etica religiosa attraverso la s c i e n z a. Verso la fine del secondo secolo anche i cristiani entrarono in questo movimento d'idee. Come cogli Alessandrini prese inizio l'elaborazione scientifica della dottrina finora svoltasi nelle speculazioni cultuali e mitiche delle comunità, che sboccò poi nei dommi capitali della vecchia chiesa, nella dottrina della trinità homousiana e della cristologia duofisitica, così questo movimento ha anzitutto e in primo luogo, dato all'etica cristiana delle comunità la formulazione e motivazione scientifica per la quale tutto l'apparato ecclesiastico e di fede serviva poi soltanto da premessa e da mezzo. I suoi membri, quali colti spiriti greci della tarda antichità, vedevano il compito della scienza in una etica idealistica. Per loro era chiaro che il sommo bene della tarda antichità idealistica, la libertà di spirito superiore alla sensualità ed emotività, era identica all'ideale cristiano della purezza e dell'amore divino; essi interpretavano anche in modo

identico l'ascetismo ideologico e quello religioso cristiano, ed erano persuasi che la chiesa cristiana aggiungeva a questo ideale del sommo bene la forza d'imporsi, l'universalismo aggressivo della conversione e della missione, la rottura radicale col politeismo ancor sempre mondano, le autorità vecchissime della rivelazione, l'esempio vivo dell'uomo-logos Cristo, la vasta organizzazione della chiesa e la messa in pratica di un amore fraterno oltremodo caritevole.

Questa sintesi garantiva a loro la spiegazione delle tendenze spirituali di tutta la storia mondiale fino a quel giorno, come le interpretavano dal punto di vista della loro teodicea idealistica e della dottrina della provvidenza, nonchè la salvezza di una società sofferente, scossa e assetata di redenzione. L'idealismo perfettamente inclusivista della mistica più sublime che accettava ovunque ogni gradazione di perfezione e che apprezzava sempre l'approssimazione relativa, si univa, nel concetto dei loro membri, coll'istituzione prettamente esclusivista della chiesa, capace di penetrare le masse, e in possesso di forze sacramentali incondizionate e di verità autoritative.

Qui nella chiesa non era soltanto cognizione, qui era la garanzia per la realtà e la realtà stessa del sommo bene. Nella lingua solenne degli ierofanti Clemente inizia i suoi lettori a questo senso più profondo e più semplice dei misteri cristiani, e nel linguaggio dello gnostico scientifico egli chiarisce ai cristiani il senso universale spirituale dei loro libri sacri e della loro autorità.

Con questo suo metodo egli ha finito col determinare l'intera etica orientale-cristiana, anche se l'ulteriore evoluzione di questa si scostò da lui, nella sua certezza

e complessità. Ove il domma non diventava scopo in sè, ma veniva considerato nel suo senso naturale quale premessa della vita spirituale superiore, l'etica clementina del sommo bene e della gnosi cristiana rimaneva in vigore ; infatti solo partendo da un tale concetto del sommo bene si poteva ordinare concettualmente l'ethos cristiano.

□

La questione era soltanto : come riconoscere questo « sommo bene » dal punto di vista del suo contenuto e nei suoi particolari (34).

D'accordo collo sviluppo ascetico del cristianesimo e con la tendenza asensuale-idealistica della religiosità antica di quegli anni, Clemente vedeva il sommo bene nella purificazione e santificazione del cuore, nello staccarsi dal mondo sensuale e dagli affetti, nel dedicarsi alle questioni spirituali del mondo immutabile, trascendentale dello spirito e nella padronanza dello spirito sulla vita emozionale. È la unione della cognizione platonica dell'indivisibile uno-eterno con l'« apatia » stoica del savio e nello stesso tempo l'immersione di questo nell'idea cristiana della purezza e dell'amore divino, del superamento del peccato e della libertà spirituale dalla legge e dalla carne.

Il motto è l'esaltazione fatta da Gesù : « Beati sono i puri di cuore, perchè essi vedranno Dio ». In questo risiede la purificazione del cuore dall'amore temporale, dalla sensualità e dalla vita affettiva, ma anche il riconoscimento di Dio quale il vero e il reale assoluto, il buono e il bello assoluto, quale amore re-

dentore e liberatore. Movendo da qui Clemente interpreta il duplice comandamento di Gesù quale comandamento alla consacrazione a Dio mediante la purificazione del cuore e la scissione dal mondo, in cui va compreso anche l'amore fraterno nel senso di superamento degli istinti egoistici, nonchè l'atteggiamento di superamento della vita stessa. La base, del tutto ascetica, traspare specialmente in questo punto. È un'etica dell'individuo, della santificazione e della purificazione del proprio io, in prima linea. Il concetto cristiano del peccato viene fuso con quello di πάθη, ossia della passione sensuale e della destinazione naturale, e la vittoria sul peccato diventa premessa per la cognizione. Purificazione del cuore mediante la estinzione delle passioni psichiche e, come meta, la piena cognizione mistica di Dio, sono il concetto centrale. L'amore fraterno viene a tale proposito prevalentemente incorporato nel pensiero ascetico, essendo anche esso mezzo di rottura colla passione sensuale e coll'egoismo: un mezzo per l'estinzione dei peccati e per la conquista di gioia in cielo. Esso perde con ciò completamente il significato di rinnovamento e perfezionamento del mondo e della società mediante un nuovo regime di vita, ma diventa piuttosto importante nella sua reazione sul soggetto stesso e non nel senso dell'effetto esercitato sul prossimo. Ciò corrisponde perfettamente alla tendenza radicale-individualistica della antica religiosità idealista e alla piega ascetica presa dal concetto cristiano di santità. È vero che tutto questo non fu esposto da Clemente in modo rigorosamente sistematico, ma invece adornato da pensieri biblici e popolari. Tuttavia, resta centro e fulcro.

Questa ascesi idealistica clementina ha però una sua intonazione prettamente cristiana. D'accordo col pensiero cristiano della creazione e della volontà umana, il male non viene concepito come corporalità o carne, ma unicamente come atteggiamento e volontà. La concezione fondamentale del mondo ha carattere giudaico-ottimistico, rinforzato da una teodicea estetica che ricorda Leibniz e il vescovo Butler. Il mondo è semplicemente buono e semplicemente bello se considerato teocentricamente dal punto di vista della vera realtà e della armonia in Dio. Nè in Clemente cade su esso l'ombra del peccato originale. In queste circostanze non può essere questione di ascesi metafisico-mortificatoria, che consideri la sensualità e il finito quale principio del male e lo annienti col mezzo della mortificazione del corpo.

L'ascesi è pura nel senso dell'esercizio e dell'autoeducazione diretta ad un determinato scopo, alla conoscenza di Dio e alla purificazione ([35]) e non va mai oltre questo scopo come accadde negli gnostici e nei manichei e nelle eccentricità del monacato successivo. Non è nemmeno un'ascesi di merito, che, nella speranza di procurarsi una più lauta ricompensa, vuole, spezzando i desideri naturali, compiere azioni particolarmente alte e difficili, come era in un primo tempo probabilmente l'ascesi volgare cristiana in cui non c'è traccia di etica di purezza. Quello che importa invece per la redenzione e la liberazione dell'anima è piuttosto la libera volontà e con ciò la lotta di principio contro quella tendenza della volontà, che si manifesta nel male e che si contrappone al bene, per cui deve essere superata: ma, appunto per questo, Clemente non trova altri con-

cetti che quelli che gli offriva già il platonismo eclettico già molto avviato verso il dualismo.

Il male sta infatti nella vita emotiva e nelle tendenze terrene, che da parte loro stanno in stretto rapporto colla sensualità, col finito e col mondo della carne.

E appunto per questa ragione il sommo bene è l'amore libero di affettività per l'eterno e immutabile spirituale e sopranaturale: l'amore divino non interessato, come più tardi Fénélon e Madame Guyon lo chiameranno. Però, nonostante lo spostamento dell'ethos nel sentimento, era sempre il corpo, la sensualità e il finito ciò in cui s'infiammavano gli affetti impuri. E pertanto la desensualizzazione diventò ancora la vera premessa per la cognizione e l'amore divino, e un corrispondente regime di vita l'essenziale per un perfetto cristiano o gnostico. È l'etica monacale prima dell'avvento del monacato. Così questa etica fu infatti più tardi la base del monacato che, in una vita anche esteriormente lontana dal mondo, creava le condizioni particolari per la conoscenza di Dio e per l'amore divino e godeva la libertà privilegiata dei figli di Dio. Il monacato così ispirato, per natura di cose, diventò in prima eremitico e individualistico come è rimasto in massima il monacato orientale fino ad oggi nonostante tutte le forme di colonie cenobitiche. Tutta l'etica dell'oriente fino a Basilio Magno è l'etica monacale della purità dell'anima e dell'amore divino. Se Basilio sottolineava da parte sua, di nuovo, l'altra parte del duplice comandamento: «l'amore fraterno», ciò creava soltanto la fraternità monacale, il monacato cenobitico invece di quello eremitico; ma l'idea fondamentale ascetica-monacale rimase la stessa.

In più il cristianesimo del cristiano Clemente si manifestò nell'affermare che quel raggiungimento del sommo bene non è un avvenimento puramente interno e libero, nè un' elevazione dell' anima afferrabile unicamente su via psicologica. Ma la chiesa, la sua autorità, i suoi sacramenti, la sua disciplina, la legge morale e prima di tutto la grande comunione mondiale universale del logos incarnato, formarono le premesse e i mezzi. Soltanto grazie alla disciplina ed ubbidienza ecclesiastica si penetrò in questi misteri. Ma tutto ciò era soltanto premessa e mezzo, era la « lettera » che lo spirito, sorgendo da essa, interpretava allegoricamente. Dal battesimo fino all'eucaristia, si trattava sempre di grazie e consacrazioni e anche l'illuminazione per la conoscenza divina, era da parte sua, grazia. Ma la caratteristica di questa grazia era appunto che conduceva dall'autorità alla libertà. Lo gnostico che s'innalza al logos in Cristo trasformandosi lui stesso in Cristo, rimane un entusiasta sublime, il quale, al di sopra dell'autorità e della chiesa, possiede l'immediata comunione in Dio con tutti i miracoli rispettivi. Così il monacato fondato su queste idee, ne era rimasto pervaso sostenendo di possedere, al pari e al di sopra della chiesa, l'immediata forza divina di guidare le anime e di rimettere i peccati. In genere questi gnostici cristiani costituiscono una chiesa entro la chiesa, una comunità invisibile di spiriti direttamente congiunti con Dio ed in Dio, che non si attaccano più alla lettera del Vangelo, ma che portano nel loro cuore l'« evangelium aeternum » dello spirito. Gli alessandrini sono gli avi e i precursori di tutti gli spirituali, giachimiti e mistici della chiesa invisibile. In questo circolo l'amore e

la comunità sono messi in azione col reciproco incoraggiamento alla purificazione e all'illuminazione. Ciò porta a un rapporto di fiducia fra i cristiani più deboli verso quelli dotati di carisma, quali curatori d'anime. In certe case religiose si trovano gnostici di questo genere in qualità di padri confessori carismatici non ordinati e come cappellani privati, nei quali si vedono nuovamente i precursori del futuro monacato. Ancora nello « staretz » dei Fratelli Karamasow troviamo questa posizione di profano monacale carismatico. Ma, appunto da una tale distinzione dei cristiani solleciti e dei cristiani mondani, scaturiva di nuovo la distinzione dei primi dagli ultimi nel senso d'un dualismo ascetico, rendendo la posizione dei μιγάδες, i cristiani mondani, completamente oscura. Il concetto mistico-ecclesiastico della chiesa e l'abbassamento dell'istituzione ecclesiastica a scuola preliminare introduttiva alla « gnosi » impedivano già di per sè l'apprezzamento della vita secolare, quale già risultava nell'occidente dal concetto più massiccio e realistico della chiesa stessa.

CAPITOLO IV.

I valori etici, sociali e familiari, per Clemente Alessandrino, sono « gradi » inferiori di una realizzazione, in cima alla quale è il monachismo. Come norma nei rapporti cristiani col mondo « inferiore », egli suggerisce la « metriopatia ».

Sotto questi punti di vista l'etica clementina è invero tutt'altro che una fusione di cristianità e cultura. È una sintesi col « sommo bene » dell'idealismo antico già da sé diventato ascetico e incline ai « misteri ».

Di cultura antica penetra in questa sintesi direttamente niente altro che lo spirito della « scienza » del tardo periodo ellenico, il quale, estraneo alla scienza empirica e alla critica razionale, è appunto indirizzato al mondo eterno delle idee e all'« apatia » dell'anima in Dio, nonchè all'estetica platonica, che, al di sopra di qualsiasi bellezza dei sensi, aspira al trascendentale bello in sé che è tutt'uno col vero e col buono e che si rispecchia solamente nell'armonia dell'esistente, del reale.

Sono gli elementi intellettualistico-estetici della coltura, e precisamente nella loro massima desensualizzazione che penetrano – collo spirito antico diretto all'essere, al concetto e all'esistenza – l'« ethos » cristiano.

Tutto il resto, specialmente i valori culturali sociali, non attecchiscono in questo periodo stanco di sofferenze politiche e di catastrofi. Tuttavia era inevitabile trovare un atteggiamento di fronte a questi valori culturali che inesauribilmente si affacciavano nella pratica delle cose. A questa difficoltà rimediò la dottrina dei « gradi » della conoscenza e della vita, quella dottrina mediante la quale si poteva congiungere la chiesa storica e quella ideale, collo spirito e la libertà degli gnostici. È la natura del platonismo, di compiere e di insegnare l'ascensione e il ritorno dell'anima dal mondo dei sensi al mondo spirituale. Con questa dottrina dei gradi dello sviluppo psicologico esso rende possibile abbracciare universalmente lo spirito intero nella sua direzione verso l'esistenza perfetta.

Come la chiesa e la bibbia erano diventate i primi gradini per la gnosi, così la legge e la morale erano ora

diventate premesse per la vera santificazione. Esiste un grado inferiore e uno superiore della vita cristiana. Il primo sta sotto la legge, quella naturale, e quella biblica, identica alla prima, e porta, con la conoscenza della legge, in sè implicito, il germe per arrivare alla conoscenza della grazia.

Da questa legge derivano le forme della vita comune: il matrimonio, lo stato, la società, nei quali il cristiano riconosce le traccie della ragione divina: come in genere era conosciuta da molto tempo una tale riduzione della legge e della scrittura al concetto generale filosofico della legge naturale. In queste forme della vita il logos da pedagogo aiuta il cristiano a raccapezzarsi e pertanto troviamo nel « Paidagogos » quelle istruzioni relativamente larghe per una vita sociale consacrata nelle quali si sente il soffio dell'antica « eutassia » e dell'antica dignità, così come il soffio dell'ardore, cordialità e dignità cristiana.

Ma questo non è ancora l'ideale compiuto della vita superiore; esso consiste invece nella contemplazione e nella conoscenza di Dio, libera dai vincoli della vita matrimoniale e sociale. La piena conseguenza di questa concezione l'ha tratta soltanto il monacato e l'etica dei grandi padri monaci, fra i quali si trovava anche un Basilio, che pur essendo uomo del mondo e di posizione ecclesiastica eminente, era soltanto capace di dare un'etica monacale. E tale è rimasta tutta l'etica orientale fino ad oggi.

La vita del mondo — considerata dal punto di vista cristiano — è un grado inferiore la cui importanza e di ritto non è affatto un problema teorico, ma che si accetta come cosa naturale e irrimediabile coll'unica possi-

bilità della espiazione e cioè attraverso esercizi penitenziali e cura delle anime. Se, partendo da questo punto di vista, uno spirito forte ed energico avesse l'intenzione di comprendere la cultura in senso cristiano, allora bisognerebbe che sostituisse, come Tolstoi, tutta la cultura mediante la comunità comunista dell'amore, libera e, allo stesso tempo, anarcoide ([86]).

Così l'etica clementina del sommo bene presenta tratti molto contradittori e non coordinati, fatto attribuibile certamente meno all'insufficienza letteraria di Clemente che alla difficoltà e alla novità del compito. Il sommo bene sta per lui, quando cerca il nesso con la bibbia e colla cristianità, nell'amore divino vivo e affettivo, col quale egli sa congiungere, anche se senza motivazione intrinseca, almeno nell'esigenza, l'amore fraterno. A questo corrisponde il duplice comandamento del Cristo. Ma, appunto questo amore in Dio gli appare a tale proposito nel senso dell'Eros platonico come una similitudine di Dio, quale divinizzazione, desensualizzazione e logicizzazione, che vince qualsiasi amore per le cose finite e sensibili e che fa diventare l'anima una con Dio nella elevazione, nel senso mistico dell'intellettualismo greco. Ecco come Dio diventa per lui il principio dell'unità, della bellezza, dell'invariabilità, dell'assenza di passioni ; e l'ascensione verso questa meta, attraverso la « pistis » e la « gnosis », comprende di nuovo tutte le gradazioni praticate dagli gnostici cristiani e dai cristiani ecclesiastici. Da questa specola non è possibile apprezzamento della vita del mondo ; se il sommo bene viene esplicitamente contrassegnato come il bene in sé stesso o come bene assoluto,

manca qualsiasi inquadramento dei beni relativi e qualsiasi teoria del loro rapporto col bene assoluto.

□

Soltanto partendo dal terzo concetto del sommo bene, che egli preleva dallo Stoa, dal concetto, cioè, della legge cosmica della ragione e della natura, che è soltanto un nome diverso per la legge di Dio, egli tratta poi ampiamente i valori mondani e relativi. Con ciò arriva alla norma della vita naturale nella quale è fondato l'adattamento all'ordine sociale utilitario, la giustificazione del matrimonio, della proprietà, del godimento dei doni della natura ecc.. Clemente possiede una teoria dei valori culturali del mondo, in quanto essa prende origine da questo concetto. Si tratta di realizzare gli scopi prefissi dalla natura e di risolvere i compiti posti da questa, poichè scaturiscono dal Logos e pertanto da Dio. È vero che egli interpreta queste soluzioni quasi esclusivamente dal punto di vista della vita privata; la sfera della vita pubblica sta ancora talmente al di fuori dell'attività cristiana, che egli chiama questa sfera, soltanto con termine generico, l'espressione del logos ; in questo punto fu Origene, nell'opera contro Celso, ad influire autorevolmente a sollevare questi problemi cardinali. In quella sfera della vita privata bisognava ora istituire la società cristiana basandola sul matrimonio ordinato, sulla giusta valutazione del possesso, sulle forme corrette nel rapporto sociale, sull' apprezzamento da fare del lusso, della ginnastica ecc.. Ovunque, le soluzioni appaiono qui come una miscela di teorie stoiche della semplicità, mode-

razione, sufficienza e autodominio con dottrine cristiane della continenza e dell'autoconsacrazione per Dio. Egli patrocina in queste cose, la dottrina della « metriopatia » che sta in contrasto con la « apatia » predicata dagli gnostici. Il contrasto di questi due principi penetra tutta la sua dottrina e viene sormontato soltanto mediante la teoria degli stadi di sviluppo del credente. Manca ancora la soluzione radicale che consiste nella vita eremitica e nel monacato, anzi questa viene addirittura condannata, nonostante la situazione fosse completamente orientata a questa soluzione.

Lo gnostico cristiano nella sua superiorità e libertà interne sa che il vero cimento di queste forze sta appunto nella vita borghese. Nei suoi tempi il mondo era ancora abbastanza vivo e fiducioso da poter considerare il mantenimento e la riproduzione dell'umanità come richieste dalla legge di natura, legge che valeva anche presso i cristiani. Tuttavia, nonostante il rispetto della natura, prorompe dappertutto la sfiducia, e l'ultima parola è sempre la riduzione delle esigenze fino al minimo possibile ([37]). Il vero scopo è la vita filosofica e logica e la comunità celeste col Logos, che è apparso sulla terra per redimere ([38]).

È chiaro che questa prima etica « scientifica » cristiana è ancora involta in grandi incertezze e contrasti. Nonostante quell'evidente sentimento per la metafisica cristiana della libertà, della volontà e dell'amore, tutto si trova seppellito nelle categorie dell'universalità concettuale e della contemplazione estetica.

Prima di tutto non si era riusciti a provare i beni relativi in base al bene assoluto. La legge di natura e la « metriopatia » è una via d'uscita pratica, tantop-

più che vi è considerata soltanto la morale della vita privata. Ma i due concetti stoici non si trovano inseriti e sentiti nel valore intrinseco. Per questo ci sarebbe voluto un lavorio intellettuale molto più acuto e fondamentale, un'influenza molto più intensa dei problemi pratici della vita sociale cristiana e una compattezza più vittoriosa della chiesa cristiana, onde risolvere gli stessi problemi su una base rimasta, in massima, invariata.

Il problema stesso esisteva anche nell'era del neoplatonismo e della riforma costantiniana dello stato.

Era il problema etico dell'antichità cristiana, le cui premesse e mezzi di soluzione non si erano essenzialmente mutati nel corso di tutta la tarda antichità, il problema che, partendo da queste premesse, poteva e doveva essere investito molto più potentemente.

Appunto in questo consiste l'opera di Agostino, il quale, per questo, sta, accanto agli orientali, come il secondo grande capo dell'ur-cristianesimo.

*

QUARTA PARTE

CAPITOLO I.

Sviluppo dello spirito di Agostino dall'ambiente idealistico-gnostico-cristiano.

È sorprendente la somiglianza di sviluppo e di atteggiamento di Agostino con la teologia greca, nonostante la mancanza assoluta di dati per una conoscenza, almeno nei riguardi degli anni decisivi della sua conversione, della sintesi compiutasi durante questo periodo fra idealismo e chiesa. Comunque, è possibile che l'atmosfera cristiana del suo ambiente d'infanzia, il monachismo col quale venne in contatto a Milano, e Ambrogio e Vittorino Rétore abbiano avuto in ciò una loro influenza non precisabile nei dettagli. Comunque sia, lo sviluppo di Agostino si compiva in massima « ab intus » e la somiglianza cogli Alessandrini si spiega anzitutto con la somiglianza dell'impostazione dei problemi dell'antichità stessa che, già a Filone e ai cosidetti gnostici, e anche per i manichei e i teologi riformatori pagani, presentava compiti e problemi consimili. Il cristianesimo inculcò a lui sin dal-

l'infanzia nell'anima la brama per l'assoluta beatitudine, brama che lo accompagna attraverso tutti i suoi studi etici e filosofici e che gli sembrava completamente soddisfatta dal neoplatonismo, occupazione dei primi anni della sua adolescenza. Egli sin da principio considerò l'idealismo platonico come cosa cristiana e, viceversa, bibbia e chiesa come volgarizzazione di questo idealismo sublime. Infatti, ambedue s'incontravano nel pensiero di un assoluto, religiosamente e eticamente concepibile, e nell'etica professante la rottura col mondo dei sensi e dei beni materiali, allo stesso modo per cui anche ai grandi cristiani di Alessandria questa sintesi pareva essere il grande avvenimento dell'epoca e la salvezza per il mondo sofferente e scompigliato. Agostino si sentiva fortemente attratto verso il monacato: la sua vita durante il periodo della candidatura al battesimo era un monacato filosofico in comunità di compagni asceti, come anche il suo vescovato era un monacato pastorale di vita canonica con compagni preti. Questa rottura col mondo, con la professione e con la vita sessuale, con la gloria e la gioia nel possesso, era l'avvenimento decisivo nel senso filosofico e cristiano, avendo egli trovato, alla fine della sua odissea di indecisioni penose e di esperimenti, il porto — Agostino ama questa immagine — della conoscenza che fa nascere purità e beatitudine. È, come presso Clemente, la « purificazione del cuore », che è la premessa per la conoscenza e, secondo le parole di Gesù, « la promessa di vedere Dio ». Questo concetto sta anche per lui nel centro là dove s'incontrano l'ideale stoico del savio che supera gli affetti, la dottrina platonica dei gradi della purificazione, il concetto idealistico del sommo bene nella

esistenza assoluta spirituale, il bisogno ottimista-artistico di un mondo di assoluta bellezza e bontà, la dottrina della salute e la disciplina della chiesa, la vittoria su sè stessi dei martiri e la vittoria sui sensi, del monacato (39). In tutto ciò non si scorge niente di nuovo e di originale. È lo sviluppo normale dell'idealista religioso della tarda antichità. Soltanto il fervore e la passione del sentimento, la introspezione psicologica, l'elementare impulso verso la vita e la beatitudine rappresentano fatti particolari che irrompono poi grandiosamente in forma letteraria. A questo va aggiunta, — quale risultato del suo sviluppo particolare che lo portava, attraverso Cicerone, lo Stoa, il manicheismo e lo scetticismo, — la concezione dell'idealismo in un senso prettamente spirituale e assolutamente privo di ilozoismo, con cui egli superò, o almeno purificò, la confusa mistura clementina di Stoa e di platonismo; poi la qualità particolare di volontà e di atteggiamento data al Male, anche da parte sua sciolto dalla materia e dal mondo dei sensi ; infine il bisogno assoluto di certezza, nell'unione della certezza individuale dell'Io e delle sue esperienze con l'autorità della chiesa che conferma e fortifica questa esperienza salutare.

□

Questi sono i punti dai quali egli è penetrato, più profondamente degli alessandrini e con maggiore vitalità di essi, nel mondo delle idee cristiane, nel quale egli fondeva più organicamente platonismo e cristianesimo creando così un'etica più cristiana della loro.

Ma, mentre egli presentava il cristianesimo eccle-

siastico su questa base idealistica, questo fondamento fu sempre di più assorbito nella dommatica ecclesiastica tanto che nella sua vecchiaia egli non voleva più sapere nulla dei suoi liberatori e salvatori. Egli lo poteva fare poichè tutto di cui si volle appropriare, egli lo aveva intrinsecamente intrecciato e convissuto nella dottrina cristiana; il resto, gli doveva apparire giustamente estraneo, di natura politeistico-demonologica — o presuntuosità intellettualistica. In questa elaborazione egli svolgeva nuove importanti dottrine in confronto ai teologi orientali; importanti non soltanto per la spiritualizzazione del concetto della chiesa coll'idea dello spirito mistico d'amore, che non permette disgregazione e che spinge con amore l'avversario alla conversione, e che, per questo scopo, aumentava il suo prestigio di istituzione sopranaturale — a questo passo egli fu in fondo indotto solo per la lotta pratica coi donatisti e per il suo bisogno di autorità —; non soltanto per la nuova, ma non troppo originale formulazione concettuale della dottrina della trinità e della cristologia; nemmeno per la famosa dottrina del peccato originale, della grazia e della elezione, in cui egli fondeva idee prese dalla bibbia e dal platonismo; ma importanti, anzitutto, nel punto cardinale: nella stessa dottrina del sommo bene, nella concezione dell'ascesi e della legge morale evangelica, nella considerazione dei beni terreni. Egli fu etico, come per lo più tali furono i grandi pensatori sin da Socrate, e concepiva il cristianesimo in prima linea, del tutto istintivamente e naturalmente, quale il grande ethos, definitivo e redentore, che offre assoluta certezza e efficacia volgarizzativa. Ecco dove egli trovò quel « s o m m o b e n e » sempre di

nuovo ricercato sin da Socrate, e inoltre la certezza assoluta, insieme alla forza divina che la genera e all'istituzione che l'appoggia. Il sommo bene gli fu rivelato e fatto certo dal neoplatonismo e dalla chiesa, e Paolo glielo approfondì; e cooperarono anche i Salmi, nei quali gli si presentava già la via verso la spiegazione della vita interna e verso l'appagamento della brama di Dio. La teoria del neoplatonismo, di gran lunga più arrotondata, che nel frattempo si era sviluppata dall'indirizzo religioso preso dalla filosofia antica e che era ancora sconosciuta agli Alessandrini eclettici, l'organizzazione ecclesiastica che era più forte nell'Occidente e nell'epoca post-costantiniana, la lettura biblica molto viva, nonostante la dominante allegoria, tutto conferiva ad Agostino una forza approfondita e una posizione diversa nell'afferrare quei concetti centrali.

In questa linea di sviluppo sta la ragione per cui i documenti della sua etica non si presentano in forma sistematica e staccata dalla persona e dalle esperienze. Infatti, questa etica risalta più chiaramente che altrove dalla sua famosa autobiografia, da quell'insieme di romanzo e di confessione, di retorica e di preghiera, di esperienza e di dommatica, in cui le idee fondamentali vengono illustrate in base alla propria vita. Ad essa precedettero i « Soliloqui » che rappresentano nel loro stile di preghiera e di monologo una continuazione dello stile neoplatonico, e ad essa seguirono a guisa di complemento, le « Ritrattazioni », tenute nella forma dei « diari » che gli antichi autori stendevano delle proprie idee ([40]). Ma, se si capisce Agostino e se si concepiscono gli altri suoi scritti partendo dall'autobiografia, allora le sue opere testimoniano in tut-

ti i punti che qui l'ethos annunciato e teoreticamente interpretato, è messo in pratica. Agostino è — appunto per il suo cristianesimo — il più grande etico religioso dell'antichità. Particolarmente l'opera « De Civitate » acquista da qui il suo centro ordinatore: infatti, essa è il bacino di raccolta, l'ordinamento principale dei concetti, l'applicazione polemico-pratica di tutte le sue riflessioni. Il centro di tutto questo lavoro di pensiero è però anche presso Agostino l'idea del sommo bene.

CAPITOLO II.

Lo spirito ardente di Agostino sposta in una lontananza trascendente il « sommo bene » e ne fa così un « quid » misterioso, irrazionale, un Dio vivente. I « gradi » neo-platonici, da depotenziazioni di Dio, diventano rivelazione della Forza agitante il cosmo; il « male » si spiritualizza in un momento negativo.

È vero che anche le variazioni di questo concetto stanno più che nelle formule, nell'intonazione e nel sentimento da cui l'autore è pervaso. Il « sommo bene » di Agostino non è altro che quello che per Clemente era Dio stesso o l'Essere assoluto in cui combaciano il vero, il buono e il bello. Ma nella concezione neoplatonica dell'essere assoluto non c'è soltanto, grazie al riconoscimento di una graduazione dell'essere, un rapporto col mondo che valorizza in modo più universale la realtà senso-finita, ma anche l'Essere assoluto in sè è ivi interpretato e sentito diversamente. Col criterio neoplatonico esso veniva posto ancora più oltre il mondo delle idee e delle unità intellegibili, in mitica lontanan-

za, diventando così più irrazionale e più misterioso. Esso irrompe da questa sfera lontana con la vivacità propria dell'impulso d'amore e di comunicazione, che fa riconoscere appunto nel suo Essere, la volontà e l'amore vivo come fondamento principale. Qui non esiste più, quale « sommo bene », l'amore divino e l'unione in Dio disinteressata e senza affetti. Il « sommo bene » è invece qui una quintessenza di vita, da intendere in senso molto affettivo e suscitatore dei più forti sentimenti, è la vivezza e la beatitudine in genere, che accende la sete di vita della creatura, la attira su di sè, ed è solo capace di soddisfarla. In questo punto risiede la specifica qualità cristiana propria di Agostino; tutto il resto è, piuttosto, in parte cristianesimo volgare, ecclesiastico — sacramentale, penosamente acquisito, in parte espressione d' interessi cristiano-sociali e di tendenze attivistiche, in parte elucubrazioni esegetico-dogmatiche, in parte retorica e sofistica.

A qualcosa di simile mirava anche Origene; ma il suo concetto del divino rimase inceppato nel concetto platonico-eleatico dell'essere e la sua personalità non conosceva tale vulcanico istinto vitale. È ben vero che anche in Agostino le formole neoplatoniche stiano, con una certa tendenza eleatica verso la rigidità, in contrasto inconciliabile coll'irrazionalismo e volontarismo teistici. Ma lo spirito nell'insieme è completamente chiaro e luminoso; nelle forme antico-idealistiche dell'essere appare il concetto cristiano di una vivacità irrazionale creativa della volontà terrena, purificato dagli antropomorfismi del mito popolare cristiano, e pure con riferimento prettamente intrinseco alla brama di vita e di redenzione dell'anima ricercante

Dio. È evidente che, partendo da un tale concetto del sommo bene, il male e il bene non possano più trovare riscontri nei sensi e nella spiritualizzazione, ma che debbano risiedere unicamente nella volontà stessa, a seconda se essa si lasci afferrare dall'amore assoluto o che permanga nell'egoismo. È altrettanto chiaro che quella volontà cosmica di amore può scendere verso il basso in molte gradazioni fino ad arrivare all'ultimo gradino della creazione, pur potendo essere riconosciuta e sentita da ognuno di questi gradini: quel che occorre è che quell'amore sia sentito come emanazione divina e nel suo rapporto divino. L'etica dello stoico è diventata momento infiammante dell'amore divino mediante la rivelazione del Dio « vivente » che ci commuove dentro.

La dottrina neoplatonica dei « gradi », invece che depotenziazione dell'assoluto, appare, così, autorivelazione dell'immensa agitata volontà cosmica. Tutto è vita e movimento e allo stesso tempo verità e bellezza, abbondanza e unità, grazia e azione. La redenzione della creatura non è più l'emanazione e riemanazione neoplatonica, ma l'elevazione della creatura all'amore divino mediante la divina autorivelazione nell'anima; non più un processo cosmico che sempre si ripete, ma un'esperienza unica della massima portata intrinseca, la realizzazione del senso cosmico vivo e fruibile soltanto nell'amore. Il peccato e il male, entro questo insieme armonico sono una mera negazione agganciata al bene e alla positività, negazione che non ha consistenza in sè stessa e nessun fondamento in Dio, perchè, essendo essa nulla, ha il suo fondamento nel nulla. In quest'ultimo punto si scorgerà, meglio di tutto, la continuazione invariata dei concetti antichi, il con-

cetto strano del nulla, che pur è un qualche cosa se si tratta di spiegare disordine e inferiorità e che ridiventa il nulla, ove si cerchi la causa di queste perturbazioni, nei riguardi dell'assoluto. Per Agostino questa dottrina significava liberazione dal principio materialistico-dualistico del male, quale lo annunziavano gli gnostici orientalizzanti e i manichei, e con ciò la possibilità del riconoscimento di una pura spiritualità di Dio e del bene, della teodicea e del monoteismo. Ma ciò, mentre costituiva la buona strada per la sua comprensione personalistica di Dio e dell'anima, costituiva nello stesso tempo un ostacolo ad una concezione veramente personalistica del male stesso, quindi rendeva oscuri fondamentali concetti cristiani di grande importanza. Per rivendicarli, poi, di nuovo, necessitava ricorrere alle sue sforzate teorie sul peccato originale ([41]). Qui quel nulla metafisico assunse per lui un'importanza pratica considerevole ; diventava il male quale negazione del rapporto coll'io, quale straziante autoesilio della creatura dal regno dell'esistenza, della verità e della vita, un annullamento dell'essere nel senso etico-religioso, che mostra tutto lo strazio di un qualchecosa, che deve sentirsi nulla ; un'interpretazione di significato ambiguo, ma spirituale, che si avvicina di nuovo al pensiero originale cristiano. Se si vuol però penetrare nell'etica agostiniana, bisogna in un primo momento astrarre da questo « nulla » e considerare separatamente la costruzione dei valori etici, vale a dire la trasformazione dell'ascesi, il concetto della legge morale cristiana e la determinazione dei valori relativi del mondo o valori culturali.

Per quanto siano importanti la teoria agostiniana del peccato e il sentimento del peccato, tuttavia, per il complesso del suo mondo ideologico, essi sono attaccati ad un concetto positivo, al concetto del sommo bene e dell'ideale morale: e questo richiede sopratutto una intelligente penetrazione. Il sentimento del peccato in Agostino non è primario, come più tardi fu nei riformatori, che si basano già sulla tradizione della teologia del peccato. Presso Agostino esso è ancora fatto secondario e si sviluppa intorno al sentimento del contrasto in rapporto al fine cui tende la sua brama religiosa, come anche intorno alla giustificazione dell'istituzione salvifica della chiesa, che appunto per la remissione dei peccati rende quella meta raggiungibile. In questo punto abbiamo presumibilmente l'influsso di pensieri paolini che s'incontrano col sentimento personale, vivo, irrazionale di Agostino e che egli inquadra sia nel suo idealismo emotivo personalissimo, sia nel rapporto pratico con la Chiesa quale istituzione di espiazione e di salute.

CAPITOLO III.

Attraverso un fiotto di passione « paolina » nei canali neoplatonici, si passa dall'etica clementina della « purificazione » all'etica agostiniana dell'amore ardente di Dio. Il male, così, non è più il « pathos » ma l'amore di sè, il titanismo. Spunta così la «Civitas Dei», regno dell'amore di Dio, contro la « Civitas terrena », regno dell'egoismo e della violenza.

L'impressione più forte che Agostino ebbe dal Cristianesimo fu, come per tutta l'antichità, quella di una severità ascetica sublime, che supera la vita inferiore degli affetti e dei sensi mediante una vita nello spirito

e nell'idea. Soltanto il monachismo lo colpì effettivamente.

Ora si trattava di interpretare giustamente questo ideale di purità. Già gli alessandrini avevano sostituito le singole azioni ascetiche con un atteggiamento centrale di annientamento. Ma l'ascesi era per loro desensualizzazione, liberazione dai sensi, con lo scopo finale della divinizzazione o dell'immortalità. Consisteva nella evasione della volontà dal mondo dei sensi e dal caduco mediante la contemplazione e meditazione dell'eterno-immanente con tutti i mezzi ausiliari che possono servirvi, mentre viceversa il male risiedeva nella sensualità e nell'intorbidamento della cognizione, negli affetti e nell'irrequietudine. Per quanto essi considerassero, in contrasto col platonismo e con lo gnosticismo, l'elevazione a Dio quale affare della volontà e della libertà e non come dono della natura e del processo cosmico, nondimeno la buona volontà era per loro quella diretta alla cognizione ; e la cattiva volontà quella intorbidata e ostacolata dalla sensualità. L'ideale della purità e della santità risultava dal contrasto con la sensualità e cogli affetti. In questo punto lo sguardo di Agostino vedeva chiaro, grazie al manicheismo, da lui combattuto ancora più accanitamente dello gnosticismo, il quale metteva in rapporto bene e male con materia e conoscenza. Quanto più egli concepiva Dio quale spirito puro, perfettamente immateriale e trascendentale, tanto più doveva cercare anche il bene e il male solamente entro lo spirito stesso ; e più intuiva lo spirito in questa profondità indipendente, più lo intendeva come volontà e amore. Così per lui il vero superamento del mondo, la santità, diventava

l'amore divino e l'umiltà, che amano solo il Dio puramente spirituale e vivo, e amano tutto il resto soltanto in lui e per l'amore di lui.

Non più cognizione e divinizzazione, ma umiltà e vita eterna sono l'autopurificazione e il bene, di cui qui si tratta. L' opposto di questo non è poi la sensualità e non l'amore verso il sensuale, ma l'egoismo e il titanismo creaturale, che ama il proprio io e ama il mondo e le cose soltanto per amore del proprio io. L'umiltà, l'amor divino è l'autorinuncia all'io finito, quale centro e scopo finale dell'esistenza e il raggiungimento dell'io eterno superiore. Tanto la spiritualità e personalità divina, come la centralità e profondità dell'autocoscienza, sono aumentate considerevolmente in confronto degli Alessandrini, anche sotto l'influenza comune del neoplatonismo e di Paolo. La dottrina della grazia e del peccato di quest'ultimo ha poi acuito ancora di più questa interpretazione dell'ideale della santità.

A questo proposito bisogna però sempre tener d'occhio che ciò non è l'ascesi della mortificazione del corpo e dei sensi, neanche l'ascesi della contemplazione impassibile, neanche l'avvilimento e disprezzo di sè stesso, ma umiltà al cospetto di Dio, autorinuncia rispetto all'eterno infinito, sentimento della caducità della creatura, negazione del titanismo dell'io dissolventesi su se stesso, certezza e beatitudine della grazia, che, sapendo che il vero essere e tutto il bene proviene da Dio e non dagli uomini, contemporaneamente sa anche la beatitudine del vero essere e della vera bontà. D'altro lato sa l'alterigia, l'autogiustificazione, la superbia della ragione, la soddisfazione immanente

e lo spodestamento del vero esistente e del vero bene e la ribellione rivoluzionaria dell'egoismo finito contro la sovranità spettante all'infinito Dio. Perciò la vera umiltà è connessa con la conoscenza dell'amore del vero Dio, mentre l'alterigia sta in rapporto col paganesimo, che è un culto di morti e di eroi e una idolatria di démoni lusingatori degli uomini ed eccitatori dei loro desideri terreni.

Da qui prende spunto il contrasto già accennato fra Civitas Dei e Civitas terrena, fra regno dell'umiltà e dell'amore divino da una parte, e regno del titanismo e dell'egoismo dall'altra. Da questo punto di vista appare anche naturale che la vera forma di vita nel regno dell'umiltà sia l'ascesi, la rinuncia a onore, potere, piacere, gloria e autoglorificazione: un'ascesi attuabile entro i limiti della vita borghese. Da un comune punto di partenza, e cioè dalla conoscenza di Dio quale « sommo bene » e dalla « purgatio cordis » quale premessa di questa conoscenza, gli Alessandrini e Agostino giunsero a risultati differenti: i primi all'ascesi della mistica e della gnosi, il secondo all'ascesi dell'unico amore divino e dell'umiltà. La messa in pratica dell'ideale ascetico è, di massima, la stessa in ambedue i casi; grazie allo sviluppo preso dal monacato del tempo, l'ascesi di Agostino apparentemente è, perfino, ancora più monacale. Ma il senso e lo spirito è diverso nei due casi. L'ascesi dell'amore divino e dell'umiltà è scaturita da un intenso approfondimento personale delle idee di Dio, dell'anima e del « sommo bene ».

Coll'andar del tempo Agostino venne a derivare sempre meno questo ideale, veramente cristiano, dal-

l'idea della conoscenza, dello spirito e della beatitudine, ma cominciò ad appoggiarlo sempre più alle parole e al modello di Cristo, di modo che si crederà già di trovarsi qui soltanto di fronte ad una nuova ed originale interpretazione del cristianesimo in base al Vangelo e all'imagine storica di Cristo, invece che al logos e alla dottrina della trinità. Ma questo è un errore. In verità l'ideale dell'umiltà è strettamente legato all'idea del « sommo bene » e, a sua volta, l'idea del « sommo bene » all'ideale della conoscenza di Dio, del logos e del vero essere. Cristo è soltanto esempio, maestro e modello di questo ideale dell'umiltà, che da parte sua è poggiato principalmente sulla metafisica religiosa e sull'esperienza. Agli occhi di Agostino, Cristo ha vissuto questo esempio prima di tutto nella sua incarnazione; poi nella rinuncia alla gloria divina e nell'assoggettarsi volontariamente, ma non necessariamente, alle sofferenze e ai limiti del suo umanarsi. Anche la sua morte avveniva soltanto per sua volontà e rinuncia. A questo va aggiunto come materiale dimostrativo: la parola del Cristo, la sua vita povera e celibataria.

Il contenuto del pensiero ascetico, approfondito in confronto agli Alessandrini, è in Agostino il risultato dell'unione fra neoplatonismo e paolinismo nella propria volontà di vita, avida di una viva unione in Dio; e soltanto per questa strada egli s'incontra col radicalismo di Gesù, che comandò di vendere tutto per acquistare quest'unica perla di grande valore. Da ciò deriva naturalmente anche un'idea approfondita e ravvivata dell'umanità di Gesù, che si ripercuote in tutta la letteratura ascetica del medioevo fino a Bernardo di Clairvaux, S. Francesco e Tauler. Ma questa imagine di Cristo è prodotta dal-

l'ideale ascetico e non viceversa. Tuttavia, essa ha rinvigorito molto la corrente ascetica, facendo sfociare il conflitto con la vita nell'ascesi idealistica dell'umiltà e dell'amore divino ([42]).

CAPITOLO IV.

Il duplice comandamento di Gesù (amore di Dio e del prossimo) si trasforma, dal quietismo contemplativo egocentrico degli Alessandrini, in un attivismo che, per umiltà, è altruista. Qui Agostino incontra il concetto di « comunità ».

Sulle basi dell'ideale ascetico così concepito si trattava ora di formulare la legge morale cristiana e di motivarla col documento principale: con la predicazione di Gesù. Agostino vedeva, come gli orientali, il fulcro della legislazione morale di Gesù non nel Sermone sul Monte, ma nel duplice comandamento in Matteo 22, 37, nel comandamento, cioè, dell'amore di Dio e del prossimo. Ma, secondo l'originalità di tutta la sua concezione, anche l'interpretazione in questo punto appare nuova. L'esigenza dell'amore divino non è per lui tanto la pretesa della conoscenza di Dio, quanto l'esigenza di sottomissione, di rinuncia in umiltà e in amore per Dio quale unico vero e unico vivo sommo bene. Ma, inteso in questo modo, l'amore divino ritrova in Dio, nel sommo bene, tutta la vita e la realtà non più fondate sul proprio io, ma come ricchezza scaturente da Dio. Il redento perde sé stesso per trovare Dio e il mondo e, anzitutto, i fratelli e il prossimo. Sparisce il carattere quietistico-egocentrico della cristianità alessandrina. Dall'amore

divino di Agostino l'anima ritorna al mondo quale vita di Dio, e ai fratelli quali eletti di Dio insieme a noi. Come risulta dalla formula che si ripete ovunque, l'umiltà è « amor Dei et invicem in Deo ». La cristianità non è più essenzialmente contemplativa, ma attiva, e proprio dal centro, dall'amore divino, sorge la sua vocazione, la sua esigenza cardinale : l'amore fraterno. Concepito solamente come umiltà, l'amore divino è soltanto legge morale cristiana rivolta verso l'individuo. Equivalente però è quello rivolto verso i fratelli. Essi debbono essere cercati e amati in Dio dall'anima che rinuncia al proprio io. Con ciò s'intende di raccomandare l'unità di vita interiore coi fratelli, la fusione delle anime in Dio, la conquista delle anime per Dio. L'amore dei fratelli non è più funzione negativa ascetica di rinuncia e di sacrificio, un merito e un'elemosina, ma una funzione positiva di comunità e di unione spirituale. Anche gli Alessandrini avevano cercato di realizzare questo, ma non potevano svilupparlo e motivarlo sulla base dei loro ragionamenti. Soltanto dalla ravvivata idea agostiniana del «sommo bene» sgorga questo inquadramento dell'idea etica cristiana nel platonismo, e del platonismo in questa idea cristiana. Dallo scoloramento dell'io finito e del suo egoismo, in Dio, scaturisce la capacità per l'amore del fratello quale essere determinato, non soltanto in modo natural-finito, ma anche divino-eterno; viceversa, il senso del mondo e l'amore di sè conduce ai conflitti e alle liti, alla sete di potere e alla guerra, allo scioglimento e alla disgregazione della vera comunità, all'invidia e alla prepotenza, con tutte le loro conseguenze.

Con ciò era naturalmente data la possibilità di uno strettissimo contatto con la predicazione di Gesù. In-

fatti, si può affermare che, se l'« ethos » di Gesù dovesse trovare espressione e costruzione specificamente speculativa, quella sarebbe l'unica interpretazione giusta. Perfino alla concezione della comunità ecclesiastica si adatta questa interpretazione di Gesù e questa costruzione idealistica. La chiesa, oltre ad essere istituzione di salute, appare quale comunità dello spirito mistico d'amore, e Gesù quale modello ed esempio dell'amore, la cui carne, corpo e natura consistono nella comunità dei credenti e nella vera chiesa.

Agostino parte dalla lotta spirituale isolatissima del pensatore in cerca di Dio e del sommo bene. Ma, nella sua idea del « sommo bene » egli trova la comunità, nello stesso modo come nell'idea opposta, nel bene falso dell'egoismo, egli scopre il principio della comunità avversa. È idea del tutto unilaterale esprimere il cristianesimo di Agostino colla formula « Dio e l'anima ». Al contrario Agostino pensa, sulla via del sommo bene, in modo prettamente sociologico e traccia addirittura una sociologia strana, fondata sulla religione. E proprio questa è l'idea fondamentale del « De Civitate » che si ripete, anche, un pò dappertutto.

□

Dalle due antitesi nella determinazione del « sommo bene » prendono origine le contrastanti forme di comunità: quelle irrequiete e sempre oscillanti della volontà di vita terrena, che sono benefiche se riconosciute nella loro servitù e nel loro rapporto coll'altissimo scopo e se considerate relativamente, ma che diven-

tano malefiche, se gli scopi terreni si affermano per sè stessi. D'altro lato c'è la comunità nell'amore divino e fraterno, che forma un insieme che mai consuma, ma sempre si rincuora e approfondisce, ed è in terra la Chiesa frammista con molti pseudocredenti, e nell'aldilà è la Gerusalemme celeste o la città di Dio. Così, nella sua visione diretta alla catastrofe finale, le forme variopinte di comunità umana si dividono in fondo in due grandi « Societates » o « Civitates » che si trovano dietro la classificazione casuale ed esteriore, la cui lotta riempie la vita terrena e la cui scissione definitiva dovrà essere opera della fine del mondo.

L'uno è il regno del mondo, degli amanti della carne e dell'io, l'altro quello degli amanti di Dio ; l'uno è il regno dei prepotenti, l'altro degli umili che si dedicano alla vera esistenza e alla vera vita e adorano il vero Dio nel culto rivelato ; l'uno è il regno carnale di Babilonia, l'altro il regno divino e la Gerusalemme celeste : « Fecerunt civitates duo amores duo ». L'uno è basato sull'« amor sui usque ad contemptum Dei », l'altro sull'« amor Dei usque ad contemptum sui » ([43]).

CAPITOLO V.

Se l'eticità è umiltà, e non desensualizzazione come per gli Alessandrini, anche nel mondo dei sensi può manifestarsi l'eticità. Dunque i beni terreni, se « considerati » in umiltà e relatività rispetto a Dio, hanno un valore e questo si configura come « armonia » tra relativo e Assoluto.

Chiaramente risulta da questo il terzo valore, la posizione più chiara e più sicura di fronte ai valori culturali, o, come li chiama Agostino, ai « terrena bona ». Se l'ascesi è umiltà e non desensualizzazio-

ne, allora questo sentimento può manifestarsi ovunque, anche entro la vita finita dei sensi. Se la legge morale cristiana è l'amore attivo fraterno quale contenuto e seguito dell'amore divino, allora la vita nel mondo di tutti è la scena naturale dell'attività cristiana. Prima di tutto però, per Agostino, la dottrina dei gradi cosmici del neoplatonismo, che ascende dall'essere più basso fino a Dio, essere assoluto, rappresentava un mezzo obiettivo per la classificazione graduata dei beni, classificazione motivata nello stesso processo cosmico divino e che pertanto poteva senz'altro essere accettata dal credente se egli avesse sempre tenuto presente, nel suo sentimento e pensiero, la base assoluta e lo scopo assoluto.

Gli Alessandrini conoscevano la gradazione e la classificazione dei valori relativi soltanto quale sviluppo individuale o personale, come ascensione singola dell'anima dalla sensualità all'idea, dall'autorità alla cognizione.

Essi conoscevano unicamente il pensiero stoico-platonico del processo graduale del soggetto. Agostino invece disponeva, col neoplatonismo, di una teoria che considerava il cammino dell'anima individuale quale specchio e conseguenza del processo universale, e insegnava la depotenziazione di Dio a una essenza inferiore, e da qui il ritorno e la conversione all'essenza assoluta, e concepiva tutto ciò soltanto entro e grazie all'Essenza divina.

Perciò per lui non esistevano solamente valori graduali relativi dell'elevazione personale-soggettiva, ma anche valori relativi nel mondo obiettivo. Questo è di importanza fondamentale e lo aiuta

nella soluzione del grande problema di una cultura cristiana, in senso obiettivo e di valore generale.

Ciò trova la sua espressione nella sua concezione totale estetica-artistica delle cose, in cui tutto è soltanto rivelazione dell'ente divino, tutto buono e bello, e il cosmo perfettamente armonico se considerato teocentricamente e obiettivamente. Il mondo è una gradazione di beni relativi fino su al bene assoluto, all'essenza divina, e ogni pensiero e sentimento più profondi indicano, appunto in base alla relatività dei beni finiti, che la loro relatività è soltanto concepibile commisurandola con la certezza del bene assoluto che è presente ovunque e li sostiene. Ogni cosa relativa porta in sè l'assoluto e lo indica. L'assoluto però dal canto suo è un « quid » mosso e vivo, è vita e abbondanza, e riconoscibile nella sua magnificenza soltanto grazie a questo contrasto. È ovvio che l'aspirazione di Agostino verso l'assoluto nonchè la trascendenza cristiana, a lui naturalmente comprensibile, doveva sottolineare questa differenziazione neoplatonica soltanto graduatoria fra il relativo e l'assoluto, scoprendola ovunque e allargandola fino al contrasto. Ma resta sempre il contrasto entro l'unità dell'ente divino.

Va aggiunta un'ulteriore sfumatura di questo contrasto, sfumatura estranea al neoplatonismo, presa dall'ebraismo e dal cristianesimo, la quale emerge quando si parla di contrasto fra creato e non creato, fra creatura e « aseità » di Dio. Il contrasto eleatico-platonico del vero-immutabile e dell'irreale-mutabile, quello biblico-cristiano del creato e non-creato, quello neoplatonico dell'essere relativo e assoluto : tutto ciò si fonde per rendere possibile al grande idealista la differenzia-

zione e la nuova relazione del « summum bonum » e dei « terrena bona ». La formula in cui questo avviene è quella sempre ripetuta: « uti, non frui bonis terrenis, frui, non uti Deo ».

Il senso è abbastanza semplice. Unico scopo, scopo assoluto, è Dio e la beatitudine dell'umiltà in Dio. Ma le creazioni e le istituzioni di Dio possono essere amate per la loro fondazione divina e per il loro rapporto divino. Tutto dipende dal « recte » ordinare, dal rapporto giusto fra relativo e Dio. Allora il relativo diventa il mezzo di comunicazione verso Dio, la rivelazione provvisoria di Dio, il mezzo destinatoci da Dio. Finchè lo consideriamo come mezzo e non come scopo in sè, è buono. Diventa cattivo appena che lo amiamo per se stesso facendone un mezzo per l'adorazione di noi stessi. Ordinato in Dio e usato in umiltà, il mondo e la cultura sono belli e magnifici. Goduto in alterigia e reso indipendente da Dio, diventa la quintessenza del male e della nullità. È lecito per noi soffermarci accanto ad esso nel nostro pellegrinaggio, ma non di attaccarci ad esso. Possiamo farci elevare da esso, ma non allontanarci da Dio. Partendo da qui Agostino organizza l'etica cristiana quale « ethos » dell'amore divino e dell'amore fraterno con contemporanea subordinazione degli scopi relativi sotto quell'assoluto scopo religioso. Dio è il vero essere, tutti gli scopi subordinati sono soltanto relativi ed irreali; in caso di indipendenza, essi conducono al male e al nulla; in caso di giusto uso essi si agganciano soltanto in verità all'essere assoluto e soltanto grazie a questo nesso si giunge al vero essere e alla vera bontà. Essi vengono messi in valore quali premesse graduate e mezzi per

il raggiungimento del sommo bene, per lo sviluppo dello spirito alla comunione con Dio: non sono scopi per se stessi, ma mediazioni, la cui divinità è insita nella bellezza e onnipotenza di Dio che attraversa la creazione e nella loro utilizzabilità come espedienti per l'ascesa a Dio e come mezzo di amore fraterno. Invece, come spiegherà poi Malebranche, il paganesimo riteneva questi mezzi essere in sè beatitudine divina e formava pertanto le sue divinità a guisa di esecutrici delle sue ambizioni mondane ; la vera religione insegna, che i mezzi sono solo mezzi e che la vera beatitudine risiede nel Dio dell'amore che sveglia vivamente la creatura. Questa religione è la restauratrice del giusto ordine cosmico, mentre il paganesimo cerca di deviarlo sempre verso rapporti falsi e opposti.

Questo è il nucleo profondo della polemica in « De Civitate » accanto al quale scemano di valore le argomentazioni consuete alla vecchia controversia, che Agostino, del resto, non scarta. Agostino costruisce il paganesimo sull'inversione, possibile alla mutevolezza umana, del rapporto giusto e armonico tra scopi assoluti e relativi, e confuta tutte le obiezioni, contro la rivoluzione del cristianesimo presunta distruttrice della società e dello stato, coll'accenno alla valutazione relativa dei valori culturali terreni, mediante la quale essi trovano il loro diritto e allo stesso tempo la loro salutare limitazione. « De Civitate » è l'applicazione pratico-polemica delle sue teorie etiche, così come, prima, l'opera di Origene contro Celso trattava lo stesso problema entro limiti più stretti e allo stato di maggiore precocità (44).

□

Se questo sistema dei beni rappresenta già in confronto con Clemente e Origene un progressivo avvicinamento ai valori culturali, di fronte all'ur-cristianesimo e alla predicazione di Gesù, esso è qualche cosa di assolutamente nuovo. Se Agostino negli altri punti della sua etica fu indotto dal suo istinto religioso a valersi delle formole neoplatoniche per ritrovare quello che era di essenziale nel cristianesimo, ora egli sorpassa in questo punto di gran lunga le basi ur-cristiane. Lì l'ottimismo ebraico e la fede nella creazione avevano assicurato il riconoscimento del mondo, fin dove era conosciuto ; ma l'aspettativa del regno divino e il raccoglimento dei credenti per il regno di Dio aveva poi di nuovo reso tutto indifferente o almeno tenuto nello stato di esigenza ridotta al minimo e all'indispensabile utilità. Ora, in Agostino, è ben vero che la salvezza è riconosciuta anche in tutta la sua dominante assolutezza, ma pur tuttavia essa é spostata nel possesso interno inebriante di Dio, ed è sparito l'avvento del regno di Dio in terra e l'al di là è diventato una estrinsecazione e un perfezionamento dello stato d'anima già acquisito in questo mondo.

Con una salvezza talmente spirituale e immanente si poteva ora congiungere il sistema dei valori culturali mettendolo in rapporto coll'assoluto bene. È quella trasformazione del concetto della salvezza e quell'annessione dei valori culturali, grazie alla quale soltanto fu possibile dare al cristianesimo una posizione chiara e trasparente rispetto a questi valori ; ma per

virtù di questi il cristianesimo stesso dovette subire una energica trasformazione. E proprio per questa ragione, tale soluzione del problema — l'inquadramento della cultura compiuta dall'antichità idealistica nel cristianesimo, che in sè era senza cultura — è rimasta duratura nella chiesa cattolica fino ai nostri giorni; in ciò sta una delle più importanti particolarità dal punto di vista storico-culturale del cattolicesimo. Solo il protestantesimo luterano e calvinista ha poi dato al problema una nuova grande soluzione storico-universale consistente appunto nella rinuncia alla morale di gradazione e al sistema dei beni, interpretando in fiducia in Dio o in amore fraterno, il servizio entro il sistema, dato dalla natura, delle utili professioni secolari e le funzioni sociali quale servizio divino immediato e uguale per tutti. Qui i beni terreni non sono più beni e valori relativi in se stessi, fra i quali le cognizioni e l'arte potrebbero avere una parte importante, ma sono mere forme e occupazioni della vita borghese impregnate dall'atteggiamento cristiano di fede e di amore e nelle quali nè scienza nè arte hanno più alcun significato etico diretto.

In questo sta, se ci vogliamo esprimere nel linguaggio di storia culturale, una delle differenze più importanti fra protestantesimo e cattolicesimo, fra etica della società borghese del tardo medio-evo e etica dell'ur-cristianesimo.

Appunto per questa ragione il cattolicesimo della controriforma poteva accordarsi col rinascimento, men-

tre il protestantesimo genuino ne prelevava soltanto un umanesimo professorale e formale (45).

CAPITOLO VI.

Ma la dottrina del peccato, espressione della crisi di Agostino e del suo tempo, incrina e offusca questa ideologica « armonia di beni » che non appar più, incondizionatamente, possibile a questo mondo, ma par possibile solo al mondo anteriore al peccato. Ne nasce una morale duplice di fronte all'eros origine del peccato e fonte di questa vita: morale della vita sociale (subire l'eros) e morale ascetica (liberarsi dall'eros).

Con ciò risulta chiara l'importanza storico-universale di questa concezione agostiniana. Tuttavia, siccome era di tarda acquisizione, era anche difficilmente imponibile e mantenibile. Le due tendenze di vita fuse in questo sistema etico di beni corrono in tutti i punti il rischio di crollare alla minima scossa. Il radicale regno di Dio ur-cristiano irrompe, in tutti questi punti, nell'armonia dei beni celesti e terreni, nell'armonia che è manifesta nella « Civitas Dei »; certo non nel suo senso ur-cristiano quale regno futuro della volontà perfetta divina in terra, ma quale negazione ascetica del mondo e dell'io per amor di Dio e dell'aldilà.

Quell'immagine armonica delle cose mostra, infatti, se vista da vicino, parecchie fessure e tensioni e accoglie, nella sua applicazione all'umanità come si è sviluppata sin da Adamo, ombre pesanti e scure, tali da adombrarla completamente e da rendere di nuovo imprecise e barcollanti anche le basi fondamentali di questa etica. Le interruzioni e tensioni sono da

attribuirsi al fatto che la differenziazione fra valori relativi e assoluti non era di così facile attuazione. Ne nasce, per forza di cose, il problema del « lecito », vale a dire il quesito se forse anche gli scopi relativi siano portatori di scopi propri, e richiedano e concedano pertanto un certo « frui ». Agostino non lo nega nettamente, ma tratta il « lecito », cioè in massima i differenti valori culturali qualche volta come scopi relativi in sè, che derivano dalla divinità della creazione e che permettono, nel pellegrinaggio verso l'infinito, una sosta, se non anche un perdersi in sè stesso. Viceversa sembra, appena il concetto del valore assoluto viene preso in senso stretto e severo, che la partecipazione incondizionata e immediata, l'astensione dalla natura e cultura, che minaccia ovunque con la sua attrattiva egoista e mondana, sia più giusta. Così si addiviene a constatazioni contradittorie. All'alleluja sulla magnificenza e l'armonia del sistema dei beni seguono esortazioni alla rinuncia e a profondarsi esclusivamente nella meta celeste. I beni terreni, come la scienza, l'arte lo stato e la società, sono propri ai buoni e ai cattivi, per dimostrare l'indifferenza del vero bene di fronte ad essi ; spesso sono negati ai pii, per guidarli verso la meta eterna, oppure vengono donati ai figli del mondo per ricompensarli con beni del mondo per le loro virtù mondane.

□

Tutto ciò è già abbastanza pericoloso. Ma il solco diventa insormontabile con la dottrina agostiniana del peccato, che allo scopo di mostrare la gravità e la potenza universa-

le del peccato mette insieme il male con la riproduzione carnale, l'ereditarietà con la « libido » sessuale e a questa riallaccia la carne e la sensualità. Le radici di questa dottrina agostiniana del peccato sono altrettanto ramificate come la sua dottrina del sommo bene.

Anch'essa è un avanzo del mondo antico, e, in special modo, dell'antichità cristiana, la cui storia ci è veramente meno conosciuta finora che quella dei concetti del sommo bene e della personalità. In lui si uniscono le idee del platonismo che riteneva il sensuale, il mutevole, e il caduco come sedi del male ; la severità dello stoicismo, che voleva portare lo spirito a dominare sugli affetti e che doveva confessare la difficoltà della riuscita: le idee orientalistiche-gnostiche della adivinità della rozza e rude materia e della corporalità ; la crisi dell'antico naturalismo sessuale ; tutto il sentimento pesante delle catastrofi e delle sofferenze, del logorio e della stanchezza del mondo, il desiderio di quiete, di pace, di luce, di vita eterna e immortalità ; la grande dottrina paolina del contrasto tra la carne — legge a se stessa — e della grazia senza merito; infine le esperienze personalissime e le raffinate conclusioni psicologiche di Agostino, che ha sperimentato la scissione della volontà prima di tutto sul contrasto fra felicità dei sensi e pace spirituale. È tutto quel grande cerchio di idee e di sentimenti che si suol chiamare « gnosticismo », già ispiratore di Paolo e, dopo di lui, di Clemente e Origene, nonostante la lotta contro la « gnosi eretica ». Contro questo gnosticismo, ma spesso anche determinato da esso, l'ur-cristianesimo elaborava la sua nuova cultura religiosa e, in questa lotta, la

dottrina del peccato e della redenzione si è formata, sin da Paolo, e, ad ogni nuovo contatto con Paolo, quale cosa prettamente, specificamente cristiana. Da lì derivano poi presso Agostino quelle fessure profonde nel suo sistema cristiano dei beni, qui veramente allargate, in modo personale, a causa della dialettica del problema erotico nel suo atteggiamento verso la religione. Al posto del concetto del male si trova ora quello della carne diventata peccaminosa. È una soluzione mitica-metafisica del problema erotico nello stile della gnosi ove non esisteva ancora una « fisiologia ». Questa soluzione ha poi influenzato tutto il concetto del male fondendosi irresolubilmente col concetto del male più sopra descritto quale autoaffermazione antidivina (46).

È evidente che, in principio, nei bei giorni di Cassiciacum, nella rassicurazione del battesimo che cancella tutti i peccati e nella beatitudine della conoscenza spirituale-armonica del mondo, il concetto del peccato significò per Agostino in un primo momento un fatto superato, che si andò rinforzando poi, per adombrare alla fine, sotto l'influenza di Paolo e dei Salmi, l'immagine completa del mondo com'è. Soltanto pel mondo in sè vale quell'ordine armonico dei beni ; nel mondo, come era diventato dopo la caduta di Adamo e di Satana, non vale più incondizionatamente. Allora sorge il difficile problema : fino a quale limite quell'amore vale e fino dove no ? Qui, per ragioni ovvie, Agostino non poteva dare che risposte incerte e contraddittorie. Egli cambia, secondo l'occorrenza, col duplice carattere delle cose, rassicura i dubitosi con la dottrina dell'« uti non frui » e spaventa i gaudenti con la pecca-

minosità di tutta la carne e di tutti i beni della carne. Non riesce a riunire ambedue gli estremi.

È vero che abbraccia anche il male nella sua teodicea, quale nulla irrazionale che si attacca soltanto all'essere peggiorandolo, e lo inquadra, nella sua funzione di castigo giusto, nell'armonia dell'insieme. Ma ciò vale soltanto per la contemplazione teorica, non per l'azione pratica.

È vero che qualche volta il male sembra necessario come premessa per la rivelazione della grazia, quale base del veramente buono, che deriva soltanto da Dio e non dagli uomini e che può essere capito soltanto allorquando l'autarchia nella sua affermazione finita sarà annientata e spersa. Ma queste sono soltanto considerazioni occasionali. Nell'essenziale rimane un disaccordo nella metafisica e perciò anche nell'etica.

Prima di tutto penetra ora attraverso questa fessura, di nuovo, nei pensieri e ragionamenti di Agostino, nel senso gnostico-mortificatorio che dapprima era stato da lui rifiutato, l'ascesi quale contrasto essenziale contro carnalità, sensualità e natura, le quali, nei loro istinti preponderanti, debbono esser soppresse, se si tratta di esser veri cristiani. In questa direzione agivano anche altre correnti: il monacato, gli esercizi ascetici, indispensabili anche per lui come formativi del carattere cristiano, la svalutazione della vita terrena dato l'avvento, prossimo anche per lui, dello avvenire celeste, e la necessità di conferire alla sofferenza un senso e valore interiore.

Ma decisiva rimane la dottrina del peccato originale scaturita dal problema sessuale. Essa congiunge il male, l'egoismo, l'alterigia, l'invidia, la sete del po-

tere, col corpo e con la carne e mostra come nel piacere sessuale tutto l'egoismo e l'affermazione dell'io dell'erotica siano connessi con la carne e come l'esistenza dell'umanità sin dalla caduta del primo uomo sia vincolata a questa erotica unita alla potenza generativa. Così si sviluppò l'idea che la vita sia la morte e soltanto la morte la vita. Visti da qui tutti i valori culturali non sembrano più « rivelazioni » della ragione divina, ma mezzi dell'egoismo umano e della sete carnale di vita. Agostino non ha vista altra via d'uscita da questo vicolo cieco che quella di una duplice morale, che anche il volgo-cristianesimo aveva battuta.

□

Da un lato Agostino riesce perfettamente bene a descrivere la vita cristiana nei compiti e nelle forme del mondo, prima di tutto nella famiglia. Dall'altro lato però, il vero e pieno cristianesimo comincia per lui dopo la rottura col matrimonio e col possesso dei beni ai quali va poi aggiunta la rinuncia agli altri valori culturali. È la iniziale duplice graduazione e eterogeneità della morale. Si potrà interpretarla in base alla tendenza dell'etica antica in genere, nel distinguere differenti gradi, nella vita, verso l'elevazione, sui quali i vari uomini rimangono fermi permanentemente, oppure in base alle distinzioni dello Stoa fra progredienti e perfetti. In modo simile i « pistici » e gli « gnostici » avevano fatto le loro distinzioni e anche la stessa predicazione di Gesù nel Vangelo discerne indubbiamente fra il sacrifizio eroico degli apostoli e martiri

e i doveri richiesti ai pii in genere. Ad ogni modo, questa differenziazione non presenta un problema per Agostino, e neppure è un problema per lui quello dei differenti gradi di beatitudine nella beatitudine celeste. Meno ancora, è vero, egli conosceva gli scrupoli della moderna affermazione culturale di fronte al grado più alto dell'ascesi. Egli non teme l'estinzione dell'umanità, come abbiamo già visto. Egli parla della vecchiaia del mondo, del prossimo compimento del numero dei predestinati, della possibilità di una limitazione voluta da Dio nel numero delle popolazioni, per l'astensione dal matrimonio. Raccomanda la vita privata ascetica e ancora maggiormente la vita monacale, nella quale anche lui stesso aveva trovato la luce definitiva. Ma, d'altra parte, il bene relativo gli rimane veramente buono e egli lo descrive e lo raccomanda a colori vivi, caldi e con enfasi. È appunto una metafisica dei gradini dell'esistenza e per questo anche un'etica dei gradini di perfezione, le cui differenze e contrasti spariscono nell'assoluto e divino presente in tutti i punti; è uno sviluppo spirituale differenziato, che in questa vita è soltanto qualche cosa di passeggero e che si perfeziona nell'aldilà. È l'uguaglianza dell'atteggiamento di vita religiosa che unisce e unifica i differenti gradini, è il sentimento che tutto il bene di qualsiasi grado è opera divina e rappresenta la presenza di Dio creatore e selezionatore, e non proviene dall'uomo e dalla sua finitezza, ma è grazia. Questo sentimento fondamentale dell'assolutezza di Dio e della sua opera di grazia che produce tutto il bene e il vero, grazie alla sua presenza nell'anima — concetto preso da Paolo e approfondito —: ecco la religiosità di Agosti-

no, sulla quale si basa la sua etica e mediante la quale egli supera di nuovo le tensioni interne e i contrasti dell'etica così creata. Ma appunto per questo si potrà comprendere giustamente la sua strana religiosità soltanto in base alla sua etica. Non è una riforma paolina della religiosità cristiana, ma un approfondimento della soluzione neoplatonica del problema etico del « sommo bene » e un superamento delle difficoltà affacciantisi a tale proposito coll'elevarsi nella regione del puramente religioso e dell'assoluto, per cui si prestava la vita monacale (47).

*

QUINTA PARTE

CAPITOLO I.

Il sistema dei relativi beni culturali secondo Agostino: il corpo.

L'interesse vero e proprio di Agostino era e rimaneva l'etica, nel grande senso antico, cioè una dottrina del valore e dello scopo della vita, assorbente in sè i valori del mondo. La rinuncia e la vita monacale formano soltanto la strada sicura e il rifugio nelle difficoltà della vita. Sono e rimangono eccezioni. È vero che l'etica culturale che si forma così, è una con molte rotture. Il grande slancio attinto dalla forza dell'idea del sommo bene, s'infrange sul problema del male e dell'ascesi. Che sia proprio così, risulta veramente chiaro dalla trattazione concreta dei singoli beni culturali, che vogliamo ancora descrivere con un breve schema, ([48]) che Agostino s'intende, non ha costruito lui stesso, ma che, come è naturale, egli sottintendeva. Bisogna rilevare a tale proposito che Agostino distingue casualmente fra beni prettamente naturali e beni etici della libertà e personalità, ma che non sottolinea mai principalmente

questi ultimi. Con ciò viene poi ad essere più facile, secondo l'occorrenza, la trattazione ascetica di questi ultimi.

□

La premessa per il sistema dei beni è il corpo, la cura del corpo e con essa ciò che si suol chiamare educazione del senso. Qui Agostino rivela in tutto un intenso perseverare nel pensiero divino. Il corpo per lui è infatti un « bene », il più basso nel sistema dei beni, ma nonostante ciò un bene da valutare eticamente, perchè possiede significato intrinseco e perchè pone dei compiti. Lo scopo etico del corpo si rivela nella sua importanza quale organo dello spirito e di tutti gli interessi vitali, in cui Agostino glorifica l'opportunità del corpo per lo spirito, con le ragioni proprie della teleologia stoica; da ciò risulta il compito della cura del corpo e della salute. Ancora più persuasivo si presenta l'apprezzamento estetico della sua bellezza, delle sue proporzioni, del suo ritmo, per cui, dal suo modo di esprimersi, Agostino aveva certo in mente il corpo nudo, nonostante che l'antica valutazione ellenica del nudo da molto tempo fosse scomparsa e sia ripugnante a cristiani. Tuttavia si poteva vederlo nei bagni e nelle statue degli dei tuttora conservate nei templi come oggetti d'arte. In questo senso poi è anche permesso e giustificato l'ornamento del corpo, il gusto e la dignità, conforme allo stato sociale, del costume. A questo corrisponde il fatto che Agostino in nessun punto insegna un'ascesi avvilente e mortificante del corpo, ma esige soltanto il digiuno e anche

questo soltanto nel significato positivo, che bandisce i piaceri corporali per dare l'occasione per il raccoglimento in vista dell'eternità.

È vero però che questo corpo — a causa del peccato originale cioè a causa del rapporto fra peccato e piacere sessuale e riproduzione — è diventato carne e con ciò portatore e simbolo del male; del resto anche il dualismo spiritualistico platonico classifica il corpo molto più basso che lo spirito unico vero portatore dell'io. Questo spiritualismo retrocede man mano che si perfeziona la cristianizzazione di Agostino, ma d'altra parte, avanza più il pessimismo del peccato originale. Il contrasto rimane ed è soltanto spostato. Ma ambedue i contrasti saranno superati nell'aldilà, ove la qualità corporea diventa organo dell'eterno conoscimento e dell'eterna contemplazione liberata da qualsiasi amore e carattere sessuale. Lì ai corpi viene restituita la bellezza giovanile. I difetti come obesità, magrezza ecc. spariscono; le parti accessorie scartate dal corpo, come unghie tagliate e capelli ecc. si uniscono di nuovo con esso e dalla massa così formatasi viene formata una nuova, perfetta e armonica corporalità, come uno statuario rimpasta la creta di un recipiente d'argilla che non gli piace più. E se questa dottrina viene fondata anche dal lato biblico sulla base del perfezionamento di tutti fino alla statura maschile di Cristo, nonpertanto non si può disconoscere in questo lo spirito antico e si presentano alla mente le figure solenni e ritmiche dei mosaici, in cui si unisce ideale ellenico di bellezza, solennità e sopranaturalità cristiane con ricercata combinazione dei colori.

CAPITOLO II.

I beni intellettuali come socializzanti e inesauribili di fronte alle « angustiae » dei beni economici. L'estetica: Dio come bello.

È vero che da questo pensiero bifronte scaturiscono anche molte oscillazioni: ad Agostino sono sospetti i sentimenti corporali di piacere; si dovrebbe mangiare senza avere piacere nel cibo, soltanto a scopo di alimentazione; oppure egli considera le esigenze del corpo unicamente come occasione per la carità e l'amore fraterno; poi di nuovo egli raccomanda una educazione dei sensi differenziata secondo lo stato sociale e permette il lusso, il godere dell'abbondanza e del bello, il regime di vita speciale dei ricchi, con costumi, cure e sport. Sono le oscillazioni, in genere, proprie a tutto il concetto dell'«uti» e «frui» ([49]).

Questo sistema di beni fondato sin da principio su basi molto dualistiche e carnali consiste, a primo acchito, di due gruppi molto differenti fra di loro: quello dei beni contemplativi o estetico-intellettuali e quello dei beni sociali organizzati: famiglia, stato, economia e società. Per Agostino il primo gruppo sta di gran lunga in primo piano perchè ha una maggiore affinità elettiva col sommo bene religioso. Esso forma l'oggetto dell'agire e del volere anche nella beatitudine celeste, ove non c'è più parola del secondo gruppo, poichè questo appartiene esclusivamente alle condizioni passeggere della vita terrena ed è inoltre profondamente abbassato nel suo contenuto intrinsec sotto il peso della peccaminosità originale.

Quel prevalere non significa individualismo di principio, poichè i beni estetico-intellettuali appartengono, come quello religioso, a quelli altamente socializzanti; essi creano il regno dello spirito, i cui beni non soffrono, come quelli terreni, delle « angustiae » di dare sempre minore rendita man mano che cresce il numero dei partecipanti, per essere alla fine completamente consumati; ma sono beni che si moltiplicano nel consumo e coll'aumento del numero dei partecipanti; « sumit iste, sumit ille; sumit unus, sumunt mille; nec sumtu consumitur » come dice più tardi il canto di Tomaso. Non significa nemmeno quietismo poichè il dedicarvisi è un agire con valori obiettivi ove soltanto la personalità nasce e si afferma; la contemplazione divina è l'agire eterno nel quale l'eternità della personalità si rifà perpetuamente ([50]).

Appunto per questa ragione Agostino ha sottoposto soltanto il primo gruppo di beni ad esame minuzioso, mentre, nel secondo, soltanto la famiglia subisce un trattamento preciso; poi, già meno vivamente, lo Stato; tutto il resto si trova soltanto menzionato incidentalmente. Questo risulta abbastanza chiaro dalla totale posizione del cristianesimo, che spera di passare dal mondo invecchiato dell'esistenza esteriore nella giovinezza eterna del futuro regno di Dio e dei suoi beni interiori; risulta altresì dal carattere di Agostino, che è idealista da cima a fondo, con la brama nell'assoluto vero, buono e bello e che si occupa dei problemi pratici della vita soltanto quale pastore di anime, quale vescovo e apologeta. A tale proposito non bisogna trascurare che in posizione già molto simile si trovavano i platonici e gli ultimi stoici, i quali, neppur essi, manca-

vano di teorie etico-sociali, ma esse stavano talmente in seconda linea e sono state tramandate così difettosamente che fino ad ora non se ne è potuta avere un'idea sufficiente. La società esistente non si giustificava punto mediante una teoria ben precisata, ma in base alla sua esistenza stravecchia e, anche se la teoria poteva illuminarla criticamente e avere il desiderio di perfezionarla nei dettagli, quella società non sembrava potere in massima, considerato lo stato delle cose secolari, essere altra da quella che era.

□

Così si tratta dapprima dei beni del primo gruppo o dei beni contemplativi. L'interesse estetico è un carattere spiccato in Agostino che lo connette, forse più che qualsiasi altra cosa, col vero e proprio spirito dell'antichità. La sua prima opera, scritta nella gioventù e persa già da lui stesso, era un lavoro estetico « De pulchro et apto » che egli mandò per un giudizio, a una persona romana competente in letteratura. Nel platonismo forse lo impressionò più di tutto il legame fra spirito estetico e logico-etico-religioso, che gli facilitava il passaggio dalla sua posizione di rétore, occupato con la critica estetica, a quella di metafisico religioso. Ma, ancora nei suoi scritti più tardi, prima di tutto anche in « De Civitate », l'aspetto della bellezza artistica e della unità del mondo s'incontra sempre di nuovo col massimo slancio religioso e forma insieme il culmine delle contemplazioni. Le sue « Confessioni » specialmente sono coscientemente una opera d'arte; è vero però che qui l'idea incosciente artistica è ancora

più significativa che non quella cosciente e voluta, al quale proposito bisogna tener in mente che egli riserva alla volontà artistica incosciente, un posto importantissimo nelle sue teorie. Egli ha studiato, di estetica, Platone, Aristotele e Plotino, si è occupato della critica e della teoria dei singoli rami dell'arte e, nella determinazione dei concetti, non è senza una certa originalità, che lo rivela in concordanza sorprendente con lo spirito dell'attività artistica della tarda epoca romana.

L'essenziale in tutto è però sempre la continuazione di quella grande idea antica che il bello, contemplato dallo spirito, sia nello stesso tempo anche il buono e il vero, e sia simbolo dell'unità metafisica, della disposizione ritmica e del senso delle cose. Tutta l'idea etica dei gradi dell'ascesa dal relativo e finito all'assoluto, egli la espone in base alla contemplazione estetica quasi più ancora che alla logica. Tutta la sua etica è impregnata dallo spirito di tale estetica che concepisce il segreto dell'unità e dell'armonia dell'universo beato in sè stesso, quale segreto afferrabile soltanto allo spirito e velato dai fenomeni sensuali e lo concepisce prima nell'esistenza del corpo, poi nella vita fisica, poi nello spirito e nella bellezza etica e infine nel mondo delle idee e in Dio. La « pulchritudo rationalis », il bello in sè, il bello assoluto, è Dio stesso quale ritmo vivo e quale forma e unità puramente spirituale dell'immenso poema cosmico: similitudine questa, di cui egli stesso si serve volentieri.

Egli non ha sentito coscientemente il contrasto fra quella immanenza del bello — beata in sè stessa, che conferisce al mondo unità e forma — e l'idea cristiana. Ciò poteva rimanergli nascosto per-

chè già i platonici avevano levato il bello assoluto completamente al di sopra della sensualità e lui, grazie alla sua fede cristiana nella creazione, poteva credersi giustificato a sottolineare ancora più fortemente la bellezza del mondo sensibile, a proposito della quale si appoggiava all'estetica realistica di Aristotele. Nondimeno il contrasto esisteva, poichè il bello neoplatonico trascendentale-assoluto scende verso il mondo dei sensi attraverso una specie di processo naturale, mentre per Agostino l'insediamento del ritmo armonico nel mondo finito è effetto di volontà divina nella creatura umana e illuminazione amorosa nello spirito creaturale. Secondo lui, il finito viene immediatamente scartato da questa armonia, appena che si neghi alla volontà divina e si appoggi su sè stesso desideroso di godere la sua bellezza in sè stesso. È appunto in questo che compaiono dei forti contrasti, almeno di fatto.

Agostino cerca prima di tutto di includere in questa armonia il male, il cattivo e il brutto; vi riesce qualificando la giusta proporzione, fra il male e il castigo da una parte e il bene e la ricompensa dall'altra, quale essenziale espressione del ritmo cosmico. Così la dottrina del bello diventa addirittura teodicea cristiana e anche il peccato diventa mezzo di contrasto della grazia. Anche il brutto si associa alla sua visione totale delle cose, come l'informe scuro dell'ombra nel mosaico, e sparisce pertanto dal punto di vista del tutto: in questo sta poi il suo rapporto con l'umiltà, che vuole non sè stessa ma il tutto e Dio. Prima di tutto però l'assoluta bellezza di Dio e del mondo delle idee è visibile nel logos incarnato, che nella sua riconciliazione fra

Dio e la creatura, nella sua unione di divinità e umanità rivela palesemente il ritmo cosmico.

In Cristo è apparsa la bellezza di Dio in sè, e si rese visibile a tutti l'armonia del trascendentale e del sensibile, di Dio e del mondo, della grazia e del peccato, dell'orgoglio e dell'umiltà. Che contrasto fra la nuda bellezza virile quale punto di partenza della dialettica del bello presso Platone e fra il punto di partenza di Agostino nel suo « Christus pulcher, pulcher in coelo, pulcher in terra, pulcher in utero, pulcher in manibus parentum, pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem, pulcher deponens animam, pulcher recipiens, pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in caelo »! Con tutto ciò questa bellezza di Cristo è sempre fondata sulla armonia fra il mondo del peccato e Dio fonte d'ogni unitá: armonia rappresentata e compiuta attraverso lui e la sua incarnazione. E il contrasto risulta evidente dalla trascuranza dell'arte figurativa che glorifica il corpo umano, nei confronti dell'architettura e della musica, ove si manifesta e rivela il concetto fondamentale dell'estetica agostiniana: ossia il tutto articolato e afferrabile quale unità attraverso il ritmo. Il cristianesimo schiva plastica e pittura, in cui trovava invece la sua espressione il vero spirito estetico ellenico.

È vero che in tutto ciò il contrasto fra i due mondi è ancora incosciente o retoricamente velato. Esso si esprime più acutamente negli scrupoli ascetici in riguardo della tendenza estetica a considerare il bello come scopo intrinseco e a goderlo per sè stesso. Questo sembra poi davvero una deviazione da Dio nel

finito. Agostino si rimprovera, se nei canti sacri il ritmo gli procura maggiore godimento che non il contenuto religioso del testo. Egli vuole ammirare il sole, il re dei colori, soltanto come simbolo della gloria divina e non per amore di esso in sè. Anche nel diletto nel vedere costumi, vasi, quadri e statue gli sembra di « oltrepassare spesso il salutare senso moderato e religioso ». In questi conflitti egli però non sacrifica il bello, ma si ritira sulla piattaforma della bellezza aprioristica, intelligibile e asensuale del mondo delle idee, nello spirito di Dio, ossia nel bello trascendentale platonico. Come se la difficoltà risiedesse nel rapporto fra spirito e sensualità e non nel concetto dello spirito stesso, che è presupposto ad una tale estetica! La sintesi per lui è insolubile, ma il contrasto in essa insito non è mai sentito, tanto meno superato. Nemmeno è trovato il concetto dell'unicità e della profondità personale dell'individuo messo in confronto con l'onnipotenza antica del Tipo; la più personale brama di vita e di beatitudine dell'Io individuale si risolve, in Agostino come in tutti i platonici, nella dedizione alle leggi generali dello spirito, dove l'individuale e lo specifico spariscono nel tipico e nel generico. Così alla bellezza in sè è ancora permesso di essere l'argomento principale delle meditazioni del monaco e dell'asceta che contempla, in umiltà e rinuncia, il bello in sè ossia le profondità di Dio, distruggendo o evitando qualsiasi bellezza sensuale. Nello stesso modo per cui l'ascesi è la vita filosofica, è vita filosofica anche la contemplazione della vera bellezza ([51]).

CAPITOLO III.

I valori logico-intellettuali.

I valori logico-intellettuali si riferiscono alla conoscenza dialettica delle ultime realtà e formano pertanto un bene della massima importanza che conduce e combacia poi con la conoscenza di Dio. Questa cognizione metafisica è esplicitamente distinta dalla cultura scolastica che è soltanto grammaticale-retorica e che Agostino, come professore di letteratura, ha insegnato e propugnato lui stesso per molto tempo e alla quale egli deve anche le sue cognizioni positive. Una tale cultura ufficiale, connessa con gli antichi autori classici e con l'educazione dei ceti alti, gli sembrava, come in genere ai cristiani, dubbiosa da molti punti di vista e formava piuttosto una ragione di differenziazione fra cristiani e non-cristiani; bisognava conoscerla ma tenersi in guardia; di essa Agostino, come gli altri Padri, non sapeva dir altro, che si può e si deve adoperarla così come gli israeliti i recipienti d'oro degli egiziani, o secondo quanto diceva Gerolamo: come l'israelita poteva sposare una estranea soltanto dopo certe misure di precauzione, così bisogna tagliarle capelli e unghie. Gli alti valori etici nei quali per il cristiano si unisce fede e cognizione e in cui si apre la via a Dio, si trovano piuttosto nella dialettica o metafisica neoplatonica che Agostino non distingue da quella platonica, metafisica che si credeva Platone stesso dovesse o alla sua conoscenza di Geremia e del

Vecchio testamento o ad una illuminazione divina. La dialettica che si eleva dagli oggetti dell'esperienza ai concetti generali, dal sapere empirico alle premesse aprioristiche, dall'essere mutevole alle idee metafisiche originarie, libera lo scettico dallo strazio del dubbio, l'intelligenza legata ai sensi dall'illusione della sostanzialità e corporalità di Dio e nello stesso tempo dal dualismo ad essa connesso ; dai beni e dalle ambizioni che si consumano mutando ed estinguendosi. Essa gli indica il reale assoluto nel mondo delle idee e, per virtù di esso, Dio quale insieme e unità del mondo delle idee, e, con ciò, anche l'anima quale scena e soggetto della cognizione che si compie per la partecipazione delle idee, vale a dire quale valore puramente spirituale e immortale. Così il mondo si rivela nella conoscenza che si eleva per gradi verso il mondo delle idee quale regno di gradazioni conducente, dalla molteplicità dei sensi, verso la base di quella molteplicità nell'unità assolutamente spirituale della divinità. Infatti, la divinità si rivela su questa altitudine nella sua trinità intrinseca, quale fonte dell'essere in genere, quale energia determinante dell'essere speciale attraverso le idee e quale ordine cosmico che congiunge tutto al centro. E questa tripartizione si rispecchia in tutto il mondo finito dalla più semplice particella materiale fino all'anima e agli atti di cognizione. I platonici chiamano questa trinità il superessere, mondo delle idee e anima cosmica ; il cristiano invece, più giustamente e chiaramente: padre, parola e spirito. Comunque sia, il concetto dell'assoluto è l'avvicinamento di massima conoscenza a Dio quale sommo bene, al quale bisogna aggiungere soltanto l'amore incondizionato, devoto e

voluto e acceso da Dio stesso, onde la conoscenza passi in esso.

Tutto sta nel comprendere che questo per Agostino non rappresentava l'apologetica teologica, più tardi così comune — quasi, cioè, un « razionalismo trascendentale », in cui il cristiano identifichi il contenuto della rivelazione con la conoscenza razionale e quest'ultima differisca dalla prima solo per la comunicazione trascendentale. Questo non mancava del tutto in Agostino. Ma il vero senso del suo pensiero appartiene all'antica etica dei beni con interpretazione cristiana degli scopi; la cognizione del mondo « a priori » delle idee è etica; l'anima è un bene che conduce verso Dio, nel quale tutti, per amore della loro dignità spirituale, debbono aver parte e nel quale viene quasi da sè il rapporto col bene assoluto, l'amore in Dio che ci viene irradiato da Dio. Qui bisogna evitare il pericolo dell'orgoglio, in cui cadevano quasi tutti i filosofi, credendo di dovere a sè stessi la conoscenza delle idee invece che alla presenza divina che è già contenuta e attiva e irradiante nella cognizione delle idee. Il « sommo bene » dell'etica antica, il vero, che è quasi identico per essa col bello e col buono, trapassa così inosservatamente nel « sommo bene » cristiano, nella divinità che v i v a m e n t e si comunica e si rivela. Occorrono soltanto alcune correzioni fatte coll'appoggio del domma e del mito cristiano, la forte amalgama col logos incarnatosi in Dio, colle Sacre Scritture interpretate allegoricamente e coll'autorità della Chiesa, per far apparire il sommo bene, questo intellettualistico scopo di vita della tarda antichità, quale cristiano. Bisognava solo eliminare l'idea dell'autoredenzione che il pensiero compie nel pensare, e l'orgoglio

filosofico ; l'unione collo spirito d'amore della comunità e la pienezza col sentimento dell'umiltà, per trasformare anche per Agostino questa conoscenza idealistica in assoluto amore divino. Anche qui siamo di fronte all'ur-cristianesimo : il pensare con concetti generali quale essenza della conoscenza, insieme al suo correlato metafisico ; il mondo trascendentale che trasforma tutti i contrasti e problemi in gradi della sua realizzazione — sono indissolubilmente e intrinsecamente connessi con la certezza cristiana in Dio e col sentimento dell'assoluto. È vero che anche qui si tratta di due mondi internamente contrastanti che vengono fusi ; il contrasto nemmeno qui diviene cosciente in Agostino, ma se ne trovano ripetuti accenni. Da ciò è chiaro che Agostino riteneva, certo, necessario distinguere fra il conoscere e il vero scopo, l'amare, e fra dimostrazione dialettica e prova certa autoritativa. La logica dell'« a priori » e del concetto generale è anche per lui qualchecosa di differente dalla « logica del cuore », come la chiamerà più tardi Pascal ; e l'assoluto immutabile che irradia sè stesso nel mondo delle idee e che, attraverso esso, forma il finito, è cosa diversa dalla volontà divina d'amore che s'irradia nelle creature individuali per farle partecipare alla sua beatitudine. Agostino ha ben sentito la contradizione, ma non l'ha compresa. Egli ha parole violente contro l'alterigia dei filosofi e si ritira sempre più decisamente sull'autorità, sullo spirito di comunione della chiesa e sulla rivelazione storica, ma la identità intrinseca di dialettica e amor divino però egli non l'ha mai abbandonata sentendosi sempre, in essa, ultimo figlio del pensiero e delle aspirazioni antiche.

Il contrasto si fa particolarmente sentire ove si tratta di trovare la via di ritorno dall'assoluto metafisico, raggiunto mediante l'ascesa dialettica, indietro, nel mondo finito. Qui i pagani non vedevano niente di male nel considerare i gradini dell'ascesa, ora, partendo dall'assoluto, in discesa, come gradini e gradi della sua emanazione fino all'estremo limite di intensità ; per loro questo era un processo naturale trascendentale-spirituale, che, arrivato al suo limite, passava da sè nella materia per ritornare da qui di nuovo al suo punto di partenza; nè la volontà della divinità quale soggetto di questo processo, nè quella delle anime redente e purificate dal divino, formavano in questo punto un problema serio. Per il cristiano questo modo di pensare era assolutamente impossibile. Egli doveva separare recisamente dal mondo l'assoluta volontà divina sussistente nel tripartito modo di agire e, basando il mondo su una creazione unica, lasciarlo ordinato e dominato da Dio e porre il quesito : in quale rapporto stia la volontà umana finita, che è solo capace di portare all'elevazione, coll'assolutezza della volontà divina. Con ciò si formavano per lui veri grovigli di problemi complicati e di soluzioni confuse di problemi e, indagando su questi, si allontanava sempre di più dai filosofi. In questo punto il concetto dell'ascesa dell'anima verso l'assoluto e della discesa dall'assoluto verso il mondo creato era specialmente ostacolato dal concetto della caduta nel peccato, che interrompe e annienta l'ascesa, e della redenzione che mette l'ascesa di nuovo in moto mediante

l'autorità e l'unità di comunione basata sulla psicologia delle masse, nonchè mediante i sacramenti. Quest'idea della redenzione è prettamente differenziata da quella platonica, e se Origene era ancora capace di conciliare ambedue, in Agostino questo contrasto irrompe bruscamente. Ma nemmeno tutto questo ha mai sconcertato Agostino rispetto all'identità essenziale fra fede cristiana e filosofia neoplatonica. La mistica dell'amore divino andava permanentemente in compagnia colla mistica della comprensione del singolo individuo nell'Eterno-Comune, e la conoscenza dialettica rimaneva per lui un bene approssimativamente eguale per valore alla certezza della fede e del sentimento.

CAPITOLO IV.

Carattere complessivo dei beni sociali.

Da questa altezza il secondo gruppo di beni ci conduce nei luoghi bassi del terreno-finito. Qui l'« uti » è più importante che non il « frui », mentre nel caso dei valori estetico-intellettuali si è più vicini al « frui ». Qui si tratta della libera configurazione dei rapporti umani e del libero uso dei beni terreni, vale a dire dell'uso di istituzioni utili e perciò, per natura di cose, anche sociali. Per un idealista come Agostino anche questo gruppo conserva però il suo carattere etico soltanto nella coincidenza col mondo divino delle idee. Questo avviene nel modo con cui la legge, etico-stoica, di natura — da cui, già da molto tempo, i cristiani, in concordanza coi tardi stoici, avevano derivato i valo-

ri etici sociali e che essi avevano cristianizzata, mediante l'identificazione di essa con la legge di Mosè e di Cristo — fu accolta tra le idee « a priori » dello spirito.

Una tale fusione di idee stoiche e platoniche esisteva abbozzata già presso Filone e gli Alessandrini e si era propagata nell'occidente specialmente per opera di Cicerone e di Seneca. Cicerone, il cui Ortensio diede ad Agostino l'impulso al suo filosofare idealistico, rimase in questo il suo punto di partenza e di orientamento, anche se egli lo tratti con umore molto variabile. Specialmente in « De Civitate » egli è la sua autorità, in base alla quale vengono misurate tutte le affermazioni sulle cose sociali e politiche. Di Seneca Agostino parla come di un amico dei cristiani e il suo linguaggio assomiglia in molti punti a quello di Seneca, ma sull'importanza di questo autore, appunto in questi problemi, non abbiamo dichiarazioni dalla penna di Agostino. Ad ogni modo egli attinge tutte le sue asserzioni e teorie sui beni sociali (nei quali esprime più o meno idee volgo-cristiane) da un ordine d'idee fondate sul pensiero stoico-platonico e soltanto per ciò quei beni diventano beni etici, gradini verso il « sommo bene ». Con ciò essi vengono sia fondati che limitati.

Quindi anche qui ci troviamo di fronte al mondo ur-cristiano, coll'eccezione che per i beni sociali viene tratto in ballo un altro ordine di idee dell'antichità, dopo quello estetico-intellettuale.

Se Agostino aveva in quelle fuso insieme platonismo con amore divino, egli ora svolge in queste l'etica sociale

cristiana partendo da una limitazione, da una rettifica e complemento della spassionata filosofia sociale utilitaria razionalistica dello Stoa romano. Come l'idealismo cristiano è una sopraelevazione del platonismo, così la filosofia sociale cristiana è l'ulteriore svolgimento della dottrina sociale ciceroniana. L'uno e l'altra passano da allora in poi, attraverso i secoli, quale pensiero cristiano ufficiale: che riceve soltanto, attinti sempre dall'antico tesoro concettuale, di tanto in tanto, suggerimenti, ringiovanimenti e adattamenti alle nuove esigenze. Nell'uno come nell'altra, Agostino non presenta nulla di nuovo di fronte al resto della cristianità antica, ma continua soltanto la sintesi già cominciata.

È vero che la concezione, di un sentimento particolarmente profondo, del platonismo e l'inquadramento dei beni sociali in rapporto col « sommo bene », nella sua dottrina dei beni terreni, cambia un poco gli insegnamenti volgo-cristiani dei padri. La formulazione della norma è data da Agostino partendo dalla subordinazione al « sommo bene » più che dallo stato originale paradisiaco. Ma con ciò non è abolita la « normazione secondo l'Ideale », come fu o doveva essere realizzata nello stato originale. Anche per Agostino appare di massima importanza che la legge morale naturale nel suo pieno senso corrispondente all'ideale cristiano, vigesse soltanto allo stato paradisiaco e fosse realizzabile soltanto lì; potendo invece allo stato peccaminoso trovare soltanto una realizzazione relativa, adatta alle condizioni peccaminose. Questa era la dottrina cristiana; anche Seneca insegnava concetti simili intorno alla legge di natura distinguendo l'epoca d'oro sa-

turnia dall'epoca presente di ferro e vedendo in quest'ultima soltanto una trasformazione limitata, proporzionata alle condizioni di avidità e di ambizione, della legge di natura e di ragione.

CAPITOLO V.

Etica familiare e sessuale.

Tutto ciò vale in prima linea per l'etica della famiglia e per l'etica sessuale, che costituiscono uno dei problemi cardinali di Agostino. Infatti, da un lato, la famiglia è per lui la prima e più naturale forma di comunità, corrispondente meglio di tutte allo spirito cristiano, tanto che la comunità religiosa gli appare solo una forma amplificata della famiglia, e, d'altro lato, la lotta contro il naturalismo sessuale della società antica nonchè contro la propria forte sensualità gli sembra uno dei compiti del cristianesimo. In questo punto — sia positivamente che negativamente — il contrasto col mondo antico era più fortemente espresso.

Ecco il semplice pensiero fondamentale agostiniano ; che la famiglia in sè — benchè egli per un pò di tempo abbia ondeggiato ritenendo possibile, come molti altri dottori cristiani, la riproduzione asessuale nel paradiso — corrispondesse alla legge della natura e della ragione nonchè al comandamento di Dio, quale organizzazione e mezzo della riproduzione, quale scena delle virtù dell'ubbidienza e della carità, quale forma originale di amore onesto e di amore del prossimo. È una concezione puramente razionale e etica della

famiglia, che appunto per questo crede simbolizzata e determinata in quell'isolata coppia di uomini originari e, nella origine dell'umanità da questa coppia, l'unità e la qualità, nel genere umano, di essere destinato l'uno per l'altro ; è nello stesso tempo una completa eliminazione dell'erotica che corrisponde perfettamente al rapporto coll'amore divino, che non tollera concorrenti.

Ma ciò vale soltanto per lo stato originale dell'uomo. Nello stato peccaminoso l'erotica si è legata strettamente alla funzione sessuale, che da parte sua è il germe di tutto il male e di tutte le passioni, di tutti gli smarrimenti dello spirito: causa la supremazia della carne. Visto il fatto che la capacità di generazione è ora effettivamente legata all'eccitazione erotica, Agostino si affatica a costruire una fisiologia della generazione paradisiaca in cui i movimenti degli organi sessuali vengano effettuati esclusivamente dalla volontà morale e utilitaria: come, per esempio, vi sono uomini che possono volontariamente muovere i capelli e gli orecchi. Questa facoltà è andata perduta nello stato peccaminoso, tanto che soltanto ora la brama erotica può provocare l'atto generativo, duro castigo del peccato. Nonostante ciò il matrimonio e la famiglia rimangono prescritti dalla legge naturale e dalla volontà di Dio. Nel matrimonio cristiano, che appunto per questo è un «sacramentum» indissolubile, la grazia dà la forza di santificare e di scolpare, per così dire, l'erotica e di avvicinare la famiglia, per quanto possibile, all'ideale di una comunità che serva unicamente a scopi razionali. In questo modo essa diventa un alto bene etico. In Cristo, vale a dire nella rinascita spirituale,

scompare la differenza fra uomo e donna, e anche il potere sopra i bambini si trasforma in dovere di educazione per il regno dello spirito e della libertà; qualsiasi rapporto sessuale, prima e al di fuori del matrimonio, è naturalmente vietato, sia per l'uomo che per la donna; l'erotica nell'arte, nella letteratura e nel teatro è oggetto di polemica violentissima. Da questo ideale cristiano sessuale e matrimoniale egli spera che possa risultare un rinnovamento di tutta la società, se essa voglia soltanto veramente a questo ideale ubbidire.

Presso Agostino però delle incertezze assai caratteristiche penetrano in questo ideale; non soltanto il rilievo che egli dà alla potestà patriarcale, per virtù del quale la parte etica del matrimonio si manifesta essenzialmente quale scuola di ubbidienza per la donna e per i bambini, ma sopra tutto per la concezione troppo naturalistica della donna quale essere puramente sessuale per natura più lontano dell'uomo dalla ragione e dalla morale, e quale tentatrice pericolosa. Per il sentimento proprio ad Agostino la scena naturale del vero amore è evidentemente l'amicizia mentre la donna serve alla sensualità. Così egli trova parole veramente antiche per l'amicizia e vive in Cassiciacum come in un circolo epicureo e stoico di amici; la partecipazione di sua madre Monica a questo circolo simbolizza l'incontro dei due mondi spirituale ed etico.

Ma ancora più grande diventa l'incertezza quando egli, visto il pericolo dell'erotica e la difficoltà della sua eliminazione, preferisce in verità lo stato verginale. La decisione di votarsi alla purezza, ha salvato lui stesso e ovunque egli glorifica la vita celibataria quale vita superiore e veramente cristiana. Qui egli si trova

continuamente in balìa alle contraddizioni. Ma queste si trovano accanto a tante altre e non gli destano preoccupazioni. Nemmeno conosce scrupoli demografici. Quando sarà compiuto il numero dei predestinati, non sarà più necessaria la riproduzione: e che questo punto sia per essere raggiunto gli sembra probabile data la presupposta prossima fine del mondo. Così anche prima, Tertulliano era del parere che mentre nel Vecchio testamento era scritto : « crescete e moltiplicatevi », nel Nuovo invece siano posti a ciò limiti e l'ammogliato debba comportarsi come se fosse celibe; il regno celeste asessuale non conosce riproduzione e pertanto essa può già terminare ora, al passaggio al regno celeste. Così pensa anche Agostino ([52]).

CAPITOLO VI.

Lo Stato ideale e lo Stato « remedium peccati ».

Soltanto in base a questa analogia si può intendere la dottrina agostiniana dello Stato. Lo stato è per lui, come anche per gli altri Padri, una amplificazione della legge naturale etica a pari della famiglia che egli, da buon seguace di Cicerone, considera addirittura « principium et quasi seminarium rei publicae ». Così esso è in sè perfettamente buono. È vero che Agostino non esamina da vicino come avrebbe dovuto essere lo stato senza e prima della caduta nel peccato, dato che si arrivasse ad una costituzione dello stato. Egli contempla la possibilità che Adamo abbia peccato soltanto più tardi, dopo la generazione di molti discendenti,

e che la caduta nel peccato sia venuta soltanto in qualche successiva generazione, cosa che avrebbe portato come conseguenza la costituzione di uno Stato paradisiaco. Nella sua descrizione del paradiso egli fa seguire lo Stato immediatamente alla famiglia originale come i rami di un albero derivano dal tronco. Ma nei riguardi di una caratterizzazione più minuziosa, egli è molto più riservato che non gli altri Padri, che descrivono quello Stato paradisiaco quale ideale della fraternità, libertà e uguaglianza senza diritto, potere o violenza e si mettono in aperto contrasto con lo Stato dell'êra del peccato. Non mancano, è vero, certi avvicinamenti a questo concetto, quando Agostino parla occasionalmente di uguaglianza naturale, e fa sorgere lo Stato da un contratto, mentre invece in altri passi si presumono violenza e diritto esistenti anche nello Stato ideale. Più importanti gli sembrano le linee di questo schema di Stato originale che corrispondono al suo ideale proprio, la completa subordinazione degli scopi dello Stato allo scopo dell'amor divino, la semplicità e modestia delle pretese, la limitazione dei fini al solo ordinamento pacifico e alla sicurezza della vita, la cordialità famigliare e il mutuo soccorso dei suoi membri, l'omaggio anche dallo Stato reso al vero Dio, con cui si viene a realizzare l'ideale della giustizia dando a ognuno il suo, e, prima di tutto, a Dio l'onore che gli spetta. Soltanto allora la intersecazione dello scopo dello stato nel « sommo scopo » acquista il suo vero senso e la sua vera espressione ; soltanto allora si raggiunge il vero ideale di giustizia che Cicerone e Platone esigevano dallo stato e che Agostino non considera, diversamente dalla maggioranza dei Padri, realizzato nella sola protezione della legge e della pace.

Ma, da questo quadro si differenzia considerevolmente lo stato nell'êra del peccato. Prima di tutto si vede in esso sviluppato differentemente e più fortemente il potere dominante ai fini della disciplina e quale rimedio contro il peccato, con l'ammissione della Provvidenza e per disposizione di Dio. Lo stato è anche per Agostino, a pari degli altri Padri, « poena et remedium peccati ». Ma ancora un'altra piega caratteristica per Agostino prende quel pensiero del contrasto. Nello Stato del peccato si scioglie il rapporto dell'uomo col sommo bene e si rende autonomo l'interesse alla prosperità e alla potenza dello Stato che si dirige così a scopi unicamente mondani. Con ciò si svegliano tutti gli istinti malvagi dell'ambizione, dell'alterigia e del piacere nella violenza, nella guerra e nello sfruttamento; lo stato diventa Impero e Stato conquistatore. Ciò aumenta ancora, a causa delle « angustiae rerum », la ristrettezza delle disponibilità di alimentazione: chè i beni terrestri non possono essere goduti da innumerevoli senza diminuzione di questi, come è, invece, nei beni celesti; ma l'avido senso terreno una volta svegliatosi, deve provvedere all'espansione nello spazio. Da ciò deriva l'indicibile miseria della storia degli stati terreni e la tendenza all'idolatria, perchè gli idoli concedano questi beni e perchè i dèmoni, per ammissione di Dio, possano infatti portare gli stati all'idolatria a mezzo dei piccoli successi a loro accordati. In questa « seconda natura » dell'uomo, lo stato par diventato davvero, in massima parte, espressione e istrumento del peccato, banda

di malviventi, ma a questo proposito non si deve perciò dimenticare l'importanza della disciplina, del diritto e della sicurezza di pace, rimasta allo stato pagano dalle sue basi giusnaturalistiche. Risulta da questa ultima circostanza che i cristiani sono costretti all'ubbidienza anche a un governo pagano a meno che comandi disubbidienza verso il vero Dio. Con una certa frequenza irrompe la gioia e l'orgoglio del romano, quando Agostino considera le azioni politiche dei romani, specialmente quelle compiute nei tempi antichi; e quando chiama il loro successo nel mondo - un po' contro il suo programma - il compenso in beni mondani che Dio acconsente alle virtù mondane, dato che la ricompensa celeste non potrà mai essere da loro raggiunta. Il ragionamento di Agostino in questo è di nuovo tutt'altro che sistematico e uniforme, ma determinato invece da sentimenti mutevoli: anche qui troviamo ancora frammisti sentimenti cristiani e antichi, qui, ove il contrasto è fondamentale: come risulta dalle accuse dei pagani contro la tendenza distruttrice dello Stato propria dell'etica cristiana. Agostino riconosce perfettamente il sentimento fondamentale dell'antichità nella affermazione che la « polis » o la « civitas » coi loro Dei sono immortali; e contrappone a questa l'affermazione della mortalità e adivinità dell'antica « polis ». Egli contrappone, allo stato presuntuoso di conquista, un ideale di stati piccoli, famigliari, di cara vicinanza, cioè precisamente l'opposto di ciò che era l'Impero Romano. D'altra parte egli si rassegna di nuovo a questo stato, così come si è formato sotto la provvidenza divina. L'impero può, come la vita sessuale diventata poi erotica, essere santificato o purificato con l'atteggiamento cristiano e con la ca-

rità dei reggitori a vantaggio della chiesa e della vera dottrina, mediante l' accettazione dei sentimenti e motivi cristiani da parte dei funzionari e dei soldati, e mediante una vita semplice, parca e devota a Dio, da parte dei cittadini. Questo Stato non è l'ideale, ma potrebbe essere vicino all'ideale se fosse posto a servizio dell'amore divino e dei beni celesti eterni.

□

Così abbiamo — accanto all'ideale di Stato paradisiaco costruito puramente sulla base della legge naturale, e accanto all'effettiva realtà dello « Stato del peccato » — un ideale relativo dello Stato, purificato e santificato attraverso il cristianesimo, che non compie lo spezzamento in piccoli stati, il che sarebbe l'unica soluzione desiderabile, ma rimane dipendente invece dalla « grazia di Dio » dell'imperatore voluto dalla Provvidenza; e se Agostino riconduce occasionalmente l'impero a un contratto statale, del resto irrevocabile, ciò si riferisce soltanto alla forma nella quale la Provvidenza ha proceduto.

A lui stesso piacerebbe più di tutto, e ciò sotto l'influenza della glorificazione ciceroniana della vecchia repubblica e dell'autonomia, una federazione di repubbliche. Tuttavia, l'insidia degli uomini ha provocato l'avvento dell'Impero, che egli accetta senza critica, semplicemente quale fatto predestinato da Dio. Si sente ancora in Agostino vibrare il senso di felicità liberatrice che significava l'« impero » augusteo di fronte ai massacri delle guerre civili della repubblica. Non c'è più niente da cambiare, ma esso può mettersi al servizio dei

beni celesti e potrebbe portare a una condizione di pace salomonica, a uno Stato di sollecitudini patriarcali, di autorità e di subordinazione di tutti i beni terrestri al bene celeste dell'amore divino: uno Stato dominante per amore, formato da cittadini ubbidienti per amore, una vita pubblica di forma familiare sotto il regno delle virtù dei privati, anche entro la federazione statale. Sarebbe la condizione della vera umiltà che aspetta dallo Stato soltanto la protezione della pace, il mantenimento del benessere e dell'ordine morale e che, per il resto, a cospetto della vita eterna, non s'interessa molto sotto quale regno terreno ci prepariamo per il cielo.

□

Le cose potrebbero andar così. Ma ciò non è; la caparbietà dei pagani, il dispetto, l'alterigia e l'avidità degli uomini vi si oppongono; anche gli imperatori cristiani debbono per lo più soffrire e rassegnarsi. Proprio l'etica cristiana, accusata dagli avversari di distruzione dello stato potrebbe salvarlo, purchè gli uomini volessero. Ma essi non vogliono e così rimane al vero cristiano sempre la fede nella fine del mondo decrepito o il ritiro nel convento che in fondo è il vero stato del cristiano. Con ciò l'ideale relativo cristiano dello Stato rinnega sè stesso e il giudizio pessimistico intorno allo Stato terreno-peccaminoso è di nuovo in primo piano.

Non è da maravigliarsi che perfino i commentatori e interpreti della dottrina agostiniana dello Stato si trovino in dubbio. Certamente per Agostino «lo Stato

in sè », insieme alla legge della natura, è manifestazione di Dio. Ma questo Stato in sè, lo Stato dell'umiltà e della pace, lo Stato senza lotta per l'esistenza, che scaturisce soltanto dal piacere di sè stesso e dalla moderazione economica, è simile alla « famiglia in sè », alla riproduzione senza « libido ». Lo Stato peccaminoso somiglia alla famiglia macchiata dalla concupiscenza e pure comandata dalla legge di natura; esso deve e può avvicinarsi possibilmente alla legge di natura, ma non raggiungerà mai senza culto divino il pieno ideale della giustizia consistente nel riferimento di tutti i beni a Dio; i suoi sovrani e le sue autorità esigono l'ubbidienza a seconda del modo con cui la Provvidenza li vuole: i cattivi come prova e castigo, i buoni come ricompensa e benedizione; in ogni caso bisogna accettare il sovrano come tale, e questo vale anche per gli imperatori.

Lo stato in condizioni di purificazione cristiana sarebbe veramente un ideale magnifico che salverebbe la società; ma il mondo è troppo vecchio per questo ideale. La società è diventata dura e rigida nell'egoismo e nell'avidità, effetti del paganesimo, e perciò è per castigo esposta a subire l'invasione barbarica. Il carattere assolutamente apolitico di questa politica cristiana è palese, ma è, allo stesso tempo, palese anche il ricco bagaglio di avanzi del pensatore politico dell'antichità e dei sentimenti di orgoglio romano ([53]).

CAPITOLO VII.

I beni economici.

Attenzione meno penetrante Agostino ha dedicato ai beni economici, per i quali gli mancavano i modelli dell'etica antica che egli aveva invece a disposizione per la dottrina dello stato e della legge. In genere non si deve del resto aspettarsi da quell'epoca l'interesse teorico pei metodi e gli scopi del lavoro economico al quale ci ha abituato il moderno capitalismo e la chiusa economia nazionale. È importante che egli, in base al vigente ordine legale che da parte sua formava l'espressione del diritto naturale relativo, riconoscesse la proprietà in qualsiasi forma, sia privata, statale, ecclesiastica, sia grande o piccola. A lui veramente importava a questo proposito soltanto il riconoscimento e il giusto uso dell'esistente; soltanto occasionalmente egli parla di previdenza economica dello Stato, ma non mancando anche d'aggiungere immediatamente, che tutto questo non val nulla se il funzionario non provveda contemporaneamente alla salute celeste e oltreterrena dei suoi protetti. Comunque, egli non considera il possesso soltanto quale bene prettamente materiale, limitato soltanto dallo scopo spirituale di vita, ma anche quale bene positivo etico di grado inferiore perchè connesso con tutte le opere e arti della cultura, con tutto quello che è dominio dello spirito sulla natura e con la libera volontà al lavoro. Non si deve però stimare oltre misura il nesso fra proprietà e lavoro, col valore etico che Agostino attribui-

sce al lavoro. La proprietà appare, corrispondentemente alle condizioni dell'epoca, essenzialmente come bene ereditario e come collegato a impieghi e cariche onorifiche; solo, oltre ciò, egli menziona e raccomanda il lavoro, dando la preferenza a quel lavoro che lascia il tempo e l'occasione a contemplazioni religiose ed estetiche. Non vi è parola della fondatezza e della giustificazione del possesso per mezzo del lavoro e nemmeno di derivazione diretta del lavoro dai principi cristiani, corrispondentemente anche al criterio antico. Si esige soltanto il non disprezzare il lavoro, non però che ciascuno lavori. Soltanto per i monaci si richiede il lavoro come attitudine indispensabile, come mezzo per la concentrazione, per l'amore e la preservazione da desideri malefici; l'esigenza sistematica del lavoro è, in Agostino come in Basilio, soltanto un prodotto e un correlato dell'ascesi e si limita perciò al convento.

□

Ora, questo è soltanto lo stato effettivo dell'umanità peccaminosa che deve, anche qui, come negli altri Padri, essere misurato in base all'ideale perduto dello stato originale e del regime di vita corrispondente ad esso. In questo quadro dello stato originale non risalta, come in alcuni stoici e nei greci del quarto secolo, il comunismo dell'amore fraterno e dell'uguaglianza, quale cosa decisiva. Vi sono traccie di prove che Agostino non ha negato questa forma di stato originale. Tuttavia, data la mancanza d'interesse per l'uguaglianza di cui si avrà a parlare in seguito, egli non dà peso nem-

meno a questo ur-comunismo. Piuttosto egli, in corrispondenza al suo criterio fondamentale, fa rilevare energicamente la piena subordinazione dei beni economici sotto l'amore divino che unisce tutti gli uomini, subordinazione richiesta prima e dopo la caduta e che senza la caduta nel peccato si sarebbe realizzata integralmente. Inoltre egli menziona il modo facile e sereno dell'acquisto dei beni nello stato originale, che in forma di agricoltura e di allevamento del bestiame fu raccomandato da Dio agli uomini quale libera sovvenzione del divino ordine cosmico insieme alla meditazione religiosa. È una specie di ordine economico naturale, quale corrispondeva a una natura incorrotta e che si adempiva nel rapporto con la semplice natura — un idillio pastorale e agrario, un'Arcadia religiosa ; così anche i poeti pagani glorificavano un tale stato e anche gli storici testimoniano la sua efficacia nei tempi antichissimi, prima del regno di Babilonia. È vero che ora questo idillio è sparito nello stato peccaminoso e la gioia del possesso terreno, l'avidità e la cupidigia, hanno distrutto il primitivo inquadramento nel « sommo bene ». Invero lo sviluppo del diritto naturale in diritto positivo dei singoli popoli sopraffece lo Stato idillico, e scopo principale dell'ordine statale, nello stato peccaminoso, è ora la protezione della pace, del diritto e della proprietà. Ma finchè non si sarà di nuovo fatto strada l'atteggiamento di « rottura » di massima con l'egoismo e con la superbia, questo rappresenta soltanto un misero e debole espediente che anche Roma ha adoprato seriamente soltanto nei suoi antichi tempi migliori. Così anche qui la purificazione e la rinascita della situazione

è da aspettarsi soltanto attraverso il cristianesimo e attraverso la trasformazione, da esso operata, della vita interiore. Se questa trasformazione si affermasse dappertutto. allora il mondo potrebbe risanare.

□

Rimangono invariate le condizioni di proprietà e di diritto. Il ricco può e deve utilizzare le sue ricchezze secondo la sua posizione sociale, dato che sulla proprietà di quei tempi gravavano oneri rilevantissimi. Egli deve però amministrarla come un bene affidatogli da Dio, la cui parte non necessaria per i bisogni personali, nè per gli impegni sociali, nè per l'eredità ai figli, appartiene ai poveri.

Ovunque Agostino solleva l'imperativo della carità, con riguardo molto ragionevole al datore e al beneficato, ma appunto prettamente come c a r i t à . Le istanze del Sermone sul Monte non le interpreta letteralmente ma soltanto quale invito a non attaccarsi alla ricchezza e a impiegarla bene, vale a dire nel senso della c a r i t à r a g i o n e v o l e . I suoi scrupoli contro la ricchezza, non derivano dalla lotta di Gesù contro Mammona, ma dal suo spiritualismo del « sommo bene ». Per questa ragione egli ha delle preferenze anche per la rendita proveniente dall'agricoltura e — allontanandosi dall'etica antica — dall'industria, mentre trova pericolosi gli affari con soli denari, nei quali non resta tempo per meditazioni religiose. Quanto agli interessi, egli li proibisce addirittura, e ciò basandosi sulla dottrina volgo-cristiana. Il commercio, lo vorrebbe vedere ricondotto al « pretium justum ». Ma in am-

bedue i casi egli riconosce con rincrescimento che non si trova un giudice che giudichi secondo questi criteri. Malgrado ciò, sono soltanto riconosciute le condizioni esistenti e a loro data solamente una spiegazione, in cui spirito stoico e cristiano si mescolano con considerazioni razionali su quello che è possibile in un mondo duraturo. Abbastanza frequentemente irrompe il lamento amaro, che nemmeno in questa forma possa affermarsi l'esigenza morale e che il mondo sia irrimediabilmente in preda alla cupidigia e alla avidità. Allora pare anche qui, come l'unica via di uscita, la rinuncia alla proprietà terrena in genere, oppure la vita monacale in comunità dei beni. La vita secolare esige la proprietà privata e ne potrebbe fare buon uso, come potrebbe, anche, del matrimonio e dello stato.

Ma una vera soluzione è data soltanto dalla vita monacale e ascetica che offre la vera situazione del cristiano e, con ciò, anche un atteggiamento veramente cristiano di fronte alla proprietà, nella produzione propria, nel lavoro, nella comunità dei beni e nella carità ([54]).

CAPITOLO VIII.

I gruppi sociali oscillano, nel pensiero agostiniano, tra individualismo astratto e comunità mistica.

Ai margini dei beni etici stanno infine i gruppi sociali, le caste e le classi. Anche essi Agostino accetta insieme all'ordine giuridico, alla «lex temporalis» e li giustifica in base al diritto naturale relativo dello stato peccaminoso, in cui «domina-

tio » e « disciplina », rappresentano un ordine necessario e utile, anche se scaturiti, come prodotto prettamente esteriore, dalla violenza e dalla guerra. Anche in questo caso stanno sotto la guida della provvidenza divina. E appunto perciò che egli può qualificare anch'essi quali beni etici di assistenza e di ordine, come fa a proposito dell'ubbidienza e dell'amore servizievole. È vero che egli non disponeva ancora, come il Medioevo, del concetto del sistema o del « cosmo » delle professioni originate dalla legge naturale. Per lui si tratta di una « serie » di « dignitates » « honores » « professiones » « artes » protetta dall'ordine legale positivo e basata in massima parte sull'ereditarietà della proprietà e degli uffici, che in questo tempo si era già affermata in rapporto con lo sviluppo politico ed economico della tarda antichità. Perciò egli sottolinea così nettamente il diritto d'esistenza di forme appropriate allo stato sociale, nel costume, nel lusso e nei servizi pubblici. Ma a questo feudalismo, scaturito dall'amministrazione e dal processo di tassazione, manca ancora l'etica medioevale della vassallità, della fedeltà e del séguito: si tratta soltanto di disciplina e di obbedienza. Quale classe particolare vanno aggiunti ancora a questi gruppi, gli schiavi, che Agostino riconosce senz'altro, secondo la dottrina volgo-cristiana, quale istituzione del diritto positivo e quale parte dell'ordinamento della proprietà, anche se egli chiede per loro un trattamento umano.

Formano una classe particolarmente numerosa nelle difficili condizioni generali di quel tempo, i « poveri », il cui rapporto coi « ricchi » rappresenta per lui l'unico vero problema sociale. Non lo risolve come i moderni con indagini sulle cause sociali della povertà e sui ri-

medi, ma considera i poveri come declassati per destino personale o generale, i quali una carità ragionevole, deve, e lo può con la buona volontà di tutti, aiutare. Data l'unica importanza che spetta alla ricchezza interiore, la povertà non è una disgrazia: punto di vista questo nel quale confluiscono criteri stoici, cinici e cristiani. Cristiano è poi il forte rilievo dato alla carità; manca invece qualsiasi sistematico indirizzo verso il lavoro, mancanza che sta in rapporto con la concezione generale che si aveva del lavoro: cenno, del resto, che sarebbe stato senza valore pratico, data la mancanza di grande richiesta di libera mano d'opera. Tutto sommato, ci troviamo di fronte ad un atteggiamento nettamente conservativo di fronte alla società esistente, quantunque non manchino desideri di una giurisdizione più umana.

□

Certamente Agostino, così come gli altri teologi, non poteva nascondersi che quelle condizioni non corrispondano al vero spirito cristiano della libertà e dell'amore e le caratterizza pertanto, come gli altri, quali condizioni corrispondenti allo stato peccaminoso. Il vero ideale cristiano trovasi anche in Agostino limitato allo stato originale. Ora si affaccia l'importante problema, fino a quale punto Agostino abbia, a pari di Ambrogio e degli orientali, insegnato per questo stato originale l'ἰσονομία stoica e cristiana. Senza dubbio essa occupa un posto assai inferiore. Il dottrinario della predestinazione e della grazia, l'etico del sistema graduato dei beni, non ha inclinazione verso un diritto razionale egalitario assoluto, che stava più vicino ai teo-

logi della libera volontà e dell'ideale monacale. Egli sostiene già, nello stato originale, il dominio dell'uomo sopra la donna e con ciò il rapporto di dominio in genere, coll'eccezione che veniva esercitato come cura amorevole, non nell'interesse egoistico, ma nell'interesse del prossimo. Ma allo stesso modo con cui le dottrine agostiniane della volontà non sono affatto univoche, così non appare nemmeno conseguente la sua negazione dell'« uguaglianza » nello stato originale. Anche qui appunto stanno frammiste idee stoiche, neoplatoniche e cristiane. Se specialmente egli deriva la schiavitù, e analogamente qualsiasi dominio, dalla caduta nel peccato e specialmente dalla maledizione di Noè, il suo ideale dello stato originale è d'altra parte chiamato « aequalitas », e da altri punti risulta chiaramente che egli basa questa uguaglianza, al pari dello Stoa, sull'uguaglianza della ragione che si manifesta in tutti.

□

È significativo che questo individualismo razionalistico attraversi, quale corrente profonda, partendo da qui, tutto il suo ragionamento sociologico. Dappertutto egli parte da un individualismo astratto che fa dei singoli individui gli elementi, sommati e congiunti, di ogni comunità. Così egli può mettere lo stato in analogia formale con una banda di masnadieri, in quanto si tratta sempre di un contratto sociale. Così egli può anche, occasionalmente, considerare il principato basato su un trattato e la piccola repubblica quale vera forma ideale dello stato. Così egli non riconosce valore sopraindivi-

duale e ultratemporale alla comunità, ma soltanto l'effetto utile che risulta per il singolo individuo vita durante. Qualche cosa di simile attraversa tutte le sue considerazioni sullo stato e sulla società e anche i beati per lui sono analogamente un « numerus praedestinatorum ». È vero che questa è soltanto una corrente sotterranea del pensiero agostiniano, derivante dal diritto naturale; e se essa non domina completamente nemmeno la sua dottrina dello stato originale, si trova invece connessa col pensiero platonico-cristiano dell'unità di tutto nell'assoluto « sommo bene » ; ma essa non ha affatto conseguenza per lo stato peccaminoso, là ove la violenza e il dominio sono entrati nel suo diritto salutare ; nella violenza e nel dominio, si rivela il relativo diritto di natura, attraverso le diverse forme che assume nel diritto positivo dei popoli. A questo si debbono anche rassegnare i cristiani: e Agostino non pensa, come gli orientali, alle conseguenze pratiche di questo ideale di uguaglianza. Allo stato cristiano di redenzione non viene di nuovo sostituita l'uguaglianza, ma vengono solamente inseriti, nelle condizioni di diritto positivo della Forza e del Giure, i nuovi motivi dell'amore per amor di Dio, del dominare per l'amore dei dominati, del servire per l'amore del padrone. Con ciò dovrebbero sparire le scabrosità e le durezze e l'esistente dovrebbe trovarsi spiritualizzato e santificato dall'interiore. Nella comune dedizione e subordinazione sotto il sommo bene potrebbero essere sanate le sofferenze dell'ordine sociale terreno scaturenti dall'egoismo e dall'orgoglio. È quindi chiaro come dappertutto la sociologia della formazione delle comunità mediante la fusione delle volontà nel comune scopo, prima di tutto nel sommo sco-

po divino, sostituisca quell'individualismo razionale. Sotto tali circostanze è comprensibile che, sia la dottrina dell'uguaglianza, sia la dottrina conservatrice delle caste potessero riferirsi ad Agostino e che a tale proposito l'ultima trovasse punti di appoggio più solidi.

□

E per completare la complessità e varietà di queste idee, s'aggiunge un altro concetto sociologico del tutto differente, il concetto di chiesa, dell'istituzione, cioè, che contiene i beni comuni trascendentali, ultratemporali, oggettivi e che si manifesta attraverso lo spirito mistico d'amore: istituto che deve esigere il sacrificio della volontà personale in cose pratiche e teoriche e che copre, colla sua forza salvifica, i difetti degli individui. Grazie a questo istituto e alla sua miracolosa forza salvatrice, il mondo dovrà essere sanato e rinnovato. S' intende facilmente che presso Agostino al concetto istituzionale di chiesa si associa l'invisibile comunità spiritualista-individualista degli eletti. Ora, in quest'ultima idea si trova daccapo un individualismo senza rapporti, prettamente mistico e radicale. È l'individualismo religioso accanto a quello razionalistico. Pertanto stanno qui pure differenti istanze per l'avvenire: sia clericalismo e spirito formalistico in aumento, che soggettivismo e spiritualismo eretico.

Agostino ha riflettuto molto sul carattere della « societas » o « vita socialis » in modo che si possa veramente parlare, a proposito di lui, di un pensiero coscientemente sociologico: solo che questo non prendeva spunto da concetti moderni, bensì da quelli storici,

neo-platonici e cristiani. Ma, vista la varietà e l'incompatibilità di questi concetti sociologici, non bisogna meravigliarsi, se egli si rifugia in ultimo anche qui nel concetto di comunità, in cui solo le sue idee ideali e libere da compromessi trovano la loro realizzazione: presso il concetto della comunità monacale. Qui solo regna la vera uguaglianza cristiana dell'amore e della proprietà comune, in cui le differenze di origine vengono compensate dall'amore e dal rispetto reciproco; qui unisce e regna esclusivamente il sommo bene; qui è la libertà dal mondo e dalle sue incertezze; qui si trovano le perfette condizioni in cui la vita veramente cristiana può trovare la sua pura realizzazione. Qui non esiste la ristrettezza dei beni terrestri intorno ai quali si accende facilmente, anche presso il pio, la lotta degli interessi e la lotta per l'esistenza. Soltanto qui è realizzata la dottrina sociale della fusione della volontà in quell'unico indivisibile e, ciò malgrado inesauribile, « sommo bene », che non può mai originare la lotta pel possesso comune, ma è, sempre e soltanto, amore più intenso ([55]).

CAPITOLO IX.

La sociologia agostiniana è una sociologia di tramonto e di attesa.

Con ciò il cerchio dei beni è chiuso, come Agostino lo conobbe e lo sentì, e nello stesso tempo si eleva anche di nuovo il sommo assoluto bene, che dà lo splendore a tutti gli altri. È il sole nel regno dei beni che fa splendere tutti della sua luce e verso cui si volgono,

per salvarsi, le anime, quando i beni terrestri si oscurano, incapaci di riflettere più la luce celeste. Se questi beni posseggano, per caso, anche una luce propria, Agostino non si chiede. Per il grande idealista esiste soltanto una luce, quella dell'assoluto, e chi, malgrado ciò, vuol vedere in quei beni una luce propria, si rende colpevole di paganesimo, di adorazione della creatura e della « civitas terrena ».

Nella dottrina dei beni così esposta, Agostino ha infatti creato e vissuto un complesso di cultura etica cristiana. Non è una cultura nuova ; ma nella vecchia sono inseriti nuovi motivi ; i suoi spunti idealistici s'incontrano senza risolversi col mondo delle idee cristiane e alla sua esistenza effettiva è data una giustificazione alla quale nemmeno essa stessa aveva pensato. Quale elemento veramente nuovo, si è introdotto soltanto l'organismo della chiesa, il cui compito appunto è di far infiltrare i nuovi motivi nel vecchio esistente e che perciò può essere sicuro dell'appoggio attivo del potere politico. Allora si affaccia la questione come fosse possibile, e fino a qual punto, conferire ad uno Stato completamente differente dei motivi così spiritualistici, e che cosa Agostino stesso pensasse intorno a tale possibilità. Di fronte ad un tale compito non può meravigliare che il Padre si esprima in questo punto con parole assai differenti. Al pari di Ambrogio, tendente al progresso e a un migliore avvenire di fronte al conservatorismo assoluto di Simmaco, che dichiarava il sistema esistente insostenibile senza la vecchia religione, così anche Agostino si prometteva dalla chiesa il rinnovamento e la purificazione della società, e parlava di una nuova « èra salo-

monica » ed aspettava una purificazione e santificazione dello stato romano. È vero che ciò poneva sempre sotto condizione che gli uomini si volgessero effettivamente nel loro intimo verso il nuovo mondo spirituale. Ma accanto a questo stanno sentimenti completamente diversi, ove egli afferma che questa condizione rimane inadempiuta e che rimarrà tale sempre, date le tendenze mondane e l'egoismo degli uomini terreni. Poi egli si pronuncia di nuovo come se vedesse queste condizioni addirittura irrealizzabili nello stato peccaminoso e come se i cristiani fossero semplicemente stranieri e pellegrini in un mondo estraneo e incorreggibile. Questi sono i punti in cui nasce l'impressione che egli consideri lo stato e la società in genere come conseguenze e scena del peccato. In ciò si rispecchia non tanto il pessimismo al quale il vescovo fu portato dallo Stato, che non era più capace di riforme e che si reggeva appena, ma l'intuizione profonda del contrasto intrinseco fra stato terreno e regno celeste. La nuova cultura, la « purgatio christiana », non è un sole potente e una irraggiante speranza ma un tramonto mite e consolante dopo un giorno burrascoso, che cinge il mondo di splendore conciliante, ma che non fa crescere più niente sulla terra ; che prepara la notte alla quale deve seguire il giorno completamente nuovo della Gerusalemme celeste. Partendo da qui, si comprende doppiamente e triplicemente come la sua dottrina dei beni, converga, da ogni punto, nel convento, là dove si può trovare vera filosofia e vera bellezza, vera libertà e uguaglianza, vero amore e comunità in Dio. Il convento è il pieno cristianesimo, il rifugio dai contrasti e dalle confusioni del tempo. Ancora il convento non è, come nel medio-

evo, inquadrato organicamente nella vita della chiesa e dei cristiani del mondo quale espiazione degli eccessi del mondo, come rappresentante dell'acquisizione di buone opere, come esercito ausiliare della chiesa. Ancora non sono chiaramente divisi, dal punto di vista teorico, i « praecepta » e i « consilia evangelica ». La vita monacale è semplicemente il cristianesimo in sè, la salvezza nello sfacelo delle cose dove stato terrestre e regno celeste, che in sè potrebbero andare insieme, di fatto si separano.

✳

SESTA PARTE

CAPITOLO I.

L'opposizione tra sintesi agostiniana dell'antichità cristiana e cattolicesimo medioevale.

L'etica agostiniana è la prima grande etica culturale del cristianesimo. Quanto abbiamo detto prima lo conferma. Ma, pur essendo un'etica culturale, essa non è l'etica di una cultura nuova e, meno di tutto, il programma di questa. È infatti cultura vecchia: l'unica possibile nell'orizzonte di Agostino: la cultura antica. Essa, dopo la soppressione dell'idolatria e di tutto quanto era con essa connessa, rimane completamente invariata; soltanto viene subordinata all'influenza del nuovo istituto salutare, alla chiesa, e, anche questo, soltanto in modo che la chiesa in fondo arricchisce la vecchia cultura esistente di motivi e di sentimenti nuovi e cerca di mitigare e di eliminare alcuni eccessi, come l'usura, i monopoli, le crudeltà superflue. È un'infiltrazione completa del nuovo mondo spirituale nelle condizioni esistenti e un inghiottimento del nuovo spirito nella vecchia forma; e, per giunta, anche la novità di questo spirito è attenuata per la sua endosmosi coll'idealismo

stoico e platonico ; mentre rimaneva come cosa completamente nuova soltanto l'istituzione della chiesa. E appunto per ciò questa etica è qui chiamata l'etica dell'antichità cristiana, quale prima e ultima comprensiva permeazione d'un cristianesimo ancora completamente inquadrato nell'antichità. Ma, nello stesso modo per cui conviene, grazie a questa fusione, chiamarla l'etica dell'antichità cristiana, essa deve essere chiamata così anche pei suoi contrasti e la sua interiore « frantumazione ». In parte queste tensioni sono insite nel carattere dell'ethos cristiano già per sè. Ma il modo speciale delle « fratture » caratterizza più spiccatamente l'etica di Agostino quale etica dell'antichità cristiana. Sono gli attriti fra spirito cristiano irrazionalista e trascendentalista in metafisica, etica ed estetica e spirito dello stoicismo e del neoplatonismo razionalistico, generico, immanente e svolgentesi per gradi : attrito che, nonostante la fusione incosciente dei due elementi, si fa sempre sentire. Sono inoltre i contrasti fra le istituzioni dello stato e della società, poggiate sulla violenza, il potere, il diritto e l'egoismo economico, e lo spirito addirittura opposto della chiesa e dell'etica cristiana dell'amore. Agostino ha superato, sí, i contrasti nelle sue costruzioni teoretiche, ma solo per lo stato originale e per quel resto dello stato originale conservatosi in questo mondo, capace di santificazione ma sempre daccapo sfuggente ad essa. In verità egli non ha fusi insieme i due mondi, ma al contrario ha riconosciuto e costruito il contrasto intrinseco e profondo che esiste fra di loro. Rimane appunto il contrasto fra regno celeste e regno carnale che non vogliono avvicinarsi l'uno all'altro, per quanto si voglia

estrarre dal regno della carne il suo contenuto in bontà naturale e congiungere strettamente questo contenuto con la morale celeste dell'amore. A queste condizioni era sì possibile teoricamente una prospettiva ottimistica dell'avvenire ; ma l'ultima parola l'ha detta effettivamente un profondissimo pessimismo. Quanto più i due mondi avrebbero dovuto convergere su un piano, tanto più diventava visibile lo stato di repulsione reciproca. L'uno come l'altro costituisce il carattere dell'etica agostiniana, e appunto in questa duplicità essa si manifesta come etica dell'antichità cristiana.

Questo mondo è assai lontano dal pensare e dal sentire medioevale. Il medioevo, se pensiamo alla teoria sviluppatasi al suo culmine, non conosceva nè quell'unità di cristianesimo e cultura antica posta su un piano, nè quel contrasto profondo che annullava nuovamente tutto. Le opere di Agostino furono tramandate nel medioevo come una specie di « biblioteca universale » della teologia e della filosofia e furono dal medioevo utilizzate come la bibbia e come, più tardi, Aristotele, vale a dire furono interpretate secondo le conoscenze e le esigenze del tempo. Su esse si basavano imperialisti e curialisti, uomini della chiesa e settari eretici, razionalisti e mistici. Da esse hanno attinto prove e ispirazione e hanno trovato appoggio Petrarca e Marsilio Ficino, i riformatori e i giansenisti, Bossuet e Malebranche, Descartes e Leibniz. Ma in tutti questi casi egli era altra cosa da ciò che si faceva di lui. La questione intorno alla sua influenza sul medioevo deve essere nettamente separata da quella intorno al suo proprio carattere e alle sue intenzioni nell'epoca sua.

Certo la costruzione di un'etica culturale cristiana, che significasse in verità la fusione dell'unità cristiana ecclesiastica con le caratteristiche di unità e universalità della cultura sviluppatasi da ellenismo e stato romano, era la fusione della chiesa coll'idea di cultura. Ma questo è il risultato finale dell'antichità e non perciò il principio del medioevo. Quello e questo sono cose perfettamente differenti e non combaciano, come un concezione dialettica della storia pretenderebbe ricostruire. L'etica agostiniana non soltanto ha, come hanno fatto tutti i Padri, assorbito la cultura scientifica media e la realtà politico-sociale, ma, con Agostino, uno dei sommi vertici della Patristica, ha fusa la religiosità cristiana e quella stoico-neoplatonica e si è appropriata la teoria politico-sociale dell'antico diritto naturale e della filosofia dello stato ciceroniana, con vivi toni cristiani. E tutto questo Agostino ha raggruppato nel grande sistema etico del « sommo bene » intorno all'idea della beatitudine dell'amore divino cristiano. Ma questo non era nè una nuova cultura, nè doveva condurre ad una tale. Era il rinvigorimento e il nuovo orientamento di una vecchia cultura fatto mediante la fusione delle proprie forze idealistiche con quell'istituto delle masse che è la chiesa dei misteri e dei sacramenti. Intendeva fortificare un vecchio mondo, conservarlo e purificarlo fintantochè durava ancora. Appunto per questo « De Civitate » lotta per l'antichità della confessione cristiana contro l'antichità della confessione pagana, che si opponeva, con un morto conservatorismo di culto o con una raffinata teoria demonologico-speculativa, contro la cristianiz-

zazione, in cui vedeva l'abolizione delle basi etiche e religiose di quella vecchia cultura che sembrava l'unica possibile. Appunto per questa ragione manca qui completamente il dualismo medioevale dei due piani su cui si erige il mondo culturale, piani che, appunto per questa netta separazione, si sopportano reciprocamente e il cui rapporto viene ordinato, in ultima istanza, dal dominio spirituale del papato sul mondo.

CAPITOLO II.

I singoli punti di differenza tra agostinismo e tomismo.

Tutto ciò risulta chiarissimo da quanto abbiamo detto finora. Per completare però la dimostrazione, vogliamo ancora brevemente addurre le differenze positive fra etica del culminante medioevo, cioè l'etica di Tomaso d'Aquino, e quella agostiniana.

I due punti più salienti sono già menzionati più sopra. Per il mondo di Tomaso, l'Impero divinamente sanzionato nella «translatio imperii», insieme ai grandi Regni coordinati, era la società normale, istituita da Dio, nella quale non poteva sorgere l'idea di un contrasto intrinseco con la salvezza cristiana. La monarchia è per lui motivata dalla legge di natura quale riflesso del dominio divino nel mondo, idea già espressa dai vecchi stoici, che gli scolastici avevano preso dal vecchio diritto imperiale, di cui però Agostino — e questo è caratteristico — non si serve mai. A questa monarchia si trovava di fronte la chiesa universale del papato con la «potestas directa et indirecta in tempo-

ralia », con la esplicita sovranità della chiesa e della Cattedra pontificia sugli ordinamenti di vita secolare, in quanto venissero in considerazione cose aventi riferimento ecclesiastico e religioso. Si trattava, cioè, di un organismo chiuso, unito e voluto da Dio, entro il quale non esisteva lotta fra stato e chiesa ma soltanto lotta fra papa e sovrani riguardo alla portata dei loro diritti, sempre nei binari di questo organismo terreno-trascendentale.

A questo « complesso », unitario concresciuto nella vita reale e disponente i suoi elementi nel loro rapporto reciproco, corrispondono pertanto anche nuove teorie filosofiche dommatiche e etiche. In prima linea quelle sul rapporto fra ragione e autorità. I due elementi sono tolti da un piano comune, sul quale il platonismo di Agostino li ha sentiti quali effettivamente identici e soltanto formalmente differenti. Ora però il concetto di ragione naturale si riferisce soltanto alle cose naturali finite, rinuncia alle fantasie della dottrina platonica delle idee, si attiene al razionalismo e teismo teologici di Aristotele. La vera conoscenza di Dio invece è ora soltanto possibile nella sua profondità trinitaria attraverso la rivelazione trascendente, al quale proposito la ragione, pur annientando apologeticamente l'opposizione fatta contro la verità rivelata, non può tuttavia nè provare nè affermare positivamente niente.

Un'altra separazione simile e non meno significativa si compie sul campo della dottrina della redenzione. Per Agostino la redenzione, in fondo, significava soltanto l'elevarsi dell'anima alla contemplazione e al godimento del « sommo bene » e del vero

essere, palese, per l'uomo peccaminoso e difettoso, nell'incarnazione del logos: che appunto rappresentava la ricchezza divina delle idee e trasformava, mediante l'incarnazione di questa ricchezza nell'uomo-Dio, questo in redentore e in prototipo dell'umiltà beatificante. L'efficacia del logos intemporale, astorico e quella dell'Uomo-Dio storico era sempre la stessa, sia presso Platone che presso i cristiani, con la differenza che i cristiani avevano questa conoscenza con certezza, senza il rischio della superbia filosofica, e col perdono dei peccati dato dal battesimo. Adesso il significato di illuminazione universale del logos è differenziato da quello speciale di redenzione operata dall'Uomo-Dio. Il logos domina la sola ragione, mentre l'Uomo-Dio, con la morte espiatoria e col merito imputato, crea la sfera della comunicazione trascendentale della grazia: cioè la chiesa sacramentale e gerarchica. L'Uomo-Dio è diverso dal puro logos come l'autorità è diversa dalla ragione e come la chiesa dalla vita naturale. I filosofi antichi, che pensavano ancora criticamente e scientificamente come Origene e Agostino, non sapevano che farsi del solo mito cristologico, ma lo avevano concepito quale espressione di un principio universale generale che derivava appunto la sua immensa potenza pratica da questa incarnazione e dalla fondazione della chiesa. Questo fatto ha cristianizzato il logos e fatto «logos» il cristianesimo. Ora il logos si separa dal mito e ognuno per sè nella sua sfera diventa indipendente e potente in quanto la dottrina della chiesa non limiti il primo coll'ultimo. La speculazione platonica è cacciata fuori dal mistero della salvezza come dalla scienza naturale, e, pertanto, il mistero della salute si trova condensato

in via prettamente positiva nella morte espiatoria e limitato esclusivamente alla chiesa.

Ma il fatto più importante e più evidente è l'accantonamento del platonismo nell'etica. Rimane, è vero, il concetto generale dell'ascesa e dell'elevazione dell'anima verso il bene assoluto. Ma questa ascesa non è più un'ascesa vera e propria, che, come l'« eros » platonico, si eleva, per i gradini della volontà finita all'assoluto, presentendo già nell'amore e nella brama in genere, la tendenza all'assoluto. Ora si tratta piuttosto di una dottrina di soli due gradini, di cui uno appartiene alla ragione, al libero arbitrio, alle energie naturali, all'amore naturale, mentre l'altro viene dato dalla potenza, di tutt'altro carattere, della grazia ecclesiastico-trascendente e scaturisce solo dal miracolo e mette in moto le magnifiche energie di amore profuso nella Chiesa. È ben vero che al gradino superiore è premesso quello inferiore, ma quello non forma la continuazione di questo. I due gradini sono soltanto esternamente messi in un rapporto finalistico, che corrisponde a tutto lo schema aristotelico-teologico dello sviluppo evoluzionistico, ma nessun tratto interno affine li congiunge. Più palesemente risalta questo fatto dal riflesso di tutta questa ideologia nello stato originario, che Agostino rappresentava ancora quale stato di natura perfetta e che ora vien diviso, anche per questa parte, in una perfezione innata naturale e in una « infusa » trascendente: in natura e « sopranatura », in « imago » e « similitudo ». Perciò sembra esagerato il sopranaturalismo di tutto questo modo di pensare. E così è. Ma siccome rimane limitato alla sopranatura e alla chiesa, poichè ambedue vengono derazionaliz-

zate, d'altra parte la sola natura viene ridata a sè stessa e trova una possibilità di movimento molto più libera e realistica di quanto la mistica platonica di Agostino le abbia mai consentito. La sopranatura diventa più sopranaturale e viceversa la natura più naturale. Tutto questo contrasto è veramente, con tutta la sua limitazione reciproca, creazione del medioevo. Per l'ur-cristianesimo esisteva la differenza fra « autoritas » e « ratio », « liberum arbitrium » e « gratia », « saeculum » e « vita coelestis », « ordo naturalis » e « miracula », ma la distinzione del mondo in natura e sopranatura era sconosciuta. Quei contrasti erano in fondo soltanto rivelazioni differenti di un mondo trascendentale-mistico; questo, invece è il contrasto di due gradini cosmici e di due principî. Il naturale ora perde la sua mistica, la mistica viceversa ha il suo senso filosofico. L'unità della vita diventa una duplicità della realtà. Il prettamente umano diventa più secolare, più realistico, più sereno: il prettamente divino diventa più massiccio, più rozzo, barbarico, ecclesiastico, autoritativo, magico e gerarchico. L'unificazione delle due « grandezze », che presso Agostino consisteva in un atteggiamento unitario di vita, si sposta, nel medioevo, nell'istituzione infallibile del papato, che Agostino non conosceva.

Questo si manifesta specialmente nella nuova interpretazione del concetto della g r a z i a . Se per Agostino la grazia consisteva in ogni impulso proveniente da Dio, in ogni aspirazione ed elevazione e in ogni irradiazione del mondo delle idee nello spirito finito, fino alla contemplazione mistica di Dio e fino ai mezzi cristiani della salute, vediamo ora come la grazia, per modo di dire, naturale, cioè la bontà divina rivelatasi nei

mezzi della ragione finita, viene scissa dalla grazia trascendentale e vera, che non consiste più nell'irradiazione del divino nell'anima, ma nell'infusione della forza sopranaturale della chiesa attraverso il suo apparato sacramentale. L'attività e la conoscenza procurata dalla ragione non è più grazia e, d'altra parte, la grazia non ha più niente da fare con la ragione, con le idee e con la bellezza del mondo. In questo caso però la sfera naturale non può più essere lasciata all'etica platonica coi suoi continui avvicinamenti all'assoluto e al trascendente, ma dev'essere affidata all'etica immanente-realistica, puramente secolare, di Aristotele, più adatta per la vita e più pratica per uomini sani, ambiziosi e fiduciosi nell'avvenire. Così si distingue un gradino inferiore, aristotelico-secolare, dell'etica e un gradino superiore, trascendente-spirituale-sacramentale, in cui la mistica platonica ha sì una certa importanza, ma è in verità divorata dalla potenza massiccia del miracolo. La divisione per gradi adottata da Agostino sulle orme del neoplatonismo, e variante da 4 a 7 gradini di ascesa, finisce e viene sostituita dalla divisione in due: il gradino naturale e quello trascendente. In fondo i 7 gradini di Agostino si erano sviluppati in una direzione comune; ma i gradini scolastici alla fine non sono più gradini, bensì due piani diversi e soltanto un miracolo sacramentale-gerarchico può operare il passaggio da quello inferiore a quello superiore. Con ciò vengono a sparire dall'etica naturale le incertezze ascetiche di Agostino; la sua dottrina sul «lecito» e sulla «tolleranza del peccato» trova la sua chiarificazione; i suoi punti oscuri sul rapporto fra realizzazione

immediata del divino nelle anime e libero arbitrio vengono lumeggiati.

La vita ascetica e monacale, il rapporto fra «legge» morale cristiana e «consiglio evangelico» trova la sua chiara interpretazione e la sua posizione entro l'organismo naturale-trascendentale della Chiesa. Il monacato, che nel frattempo, sin dall'affermazione del sacramento di penitenza, era completamente assorbito dalla chiesa, diventa una casta accanto alle altre, con determinate funzioni per il tutto, che richiedono e presuppongono la esistenza di una cristianità non-monacale oltre ad esso. Il tutto coi suoi gradi e gruppi separati è però tenuto insieme mediante il concetto centralizzatore della chiesa gerarchica, che in questa veste ad Agostino era sconosciuto. La sua dottrina mistica della illuminazione immediata degli eletti passava, invece, nelle mani dei settari e degli eretici oppositori ([56]).

□

Tutto questo non è continuazione dell'Agostinismo, ma ha spirito e senso completamente differenti. È giusto confrontare Origene con Agostino anche rispetto al loro destino ecclesiastico. Ambedue furono rinnegati dalla chiesa, l'uno con condanna aperta, l'altro con rettifica e cambiamento rispettosi di tutta la sua costruzione. Questo non vale soltanto per la sua dottrina dell'elezione, del peccato e della grazia; ma vale piuttosto e specialmente pel centro vitale del suo pensiero e sentimento, pel rapporto fra antichità e cristianesimo. E ciò si manifesta esternamente attraverso

la sostituzione del suo platonismo coll'aristotelismo al culmine della scolastica. Ma questa sostituzione è soltanto il sintomo di un cambiamento interno che non tanto ha compiuto la scienza quanto la vita pratica e l'intera coltura. L'una è l'epoca antico-cristiana, l'ur-cristianesimo, l'altra è il medioevo cristiano [57].

*

CONCLUSIONE

Il significato della nostra dimostrazione per la storia del cristianesimo e dello spirito europeo.

Con ciò può essere considerata come provata la tesi fondamentale dell'appartenenza di Agostino all'ur-cristianesimo. Questo risultato non è trascurabile e la sua importanza va al di là della pura storia.

Esso contribuisce prima di tutto a chiarire il concetto dell'antichità cristiana stessa e — per virtù del contrasto — anche del medioevo. Con ciò si riesce inoltre a constatare una idea importante per la storia del cristianesimo in genere. I suoi grandi periodi non possono essere soltanto divisi secondo le forme costituzionali di diritto ecclesiastico, cioè chiesa vescovile ecumenico-sinodale, chiesa territoriale di Francia e chiesa universale papale ecc. ma in queste forme costituzionali è già insito il fatto decisivo: lo stato generale di cultura.

Ancora meno possono essere suddivisi in base alle determinazioni dommatiche, esposte spesso al caso e all'influenza delle costellazioni generali di potere: allora si avrebbe ben poco da registrare dai Sinodi imperiali antichi al Concilio di Trento. Le divisioni deb-

bono essere fatte invece in base all'appartenenza dell'ecclesiasticità cristiana alle condizioni generali culturali di ciascun periodo. L'essenziale dell'ur-cristianesimo è l'antichità cristiana, l'essenziale della chiesa papale il medioevo cristiano. Con ciò non è detto che i grandi movimenti religiosi scaturiscano loro stessi dallo stato generale di cultura. Anzi è il contrario. Ma la loro possibilità di affermazione è basata su questa e la loro determinazione istituzionale come religione di masse è determinata dall'inserzione in un dato sistema culturale. Quello che succeda poi, in seguito alla reciproca influenza dei due, della cultura profana e dello spirito ecclesiastico-religioso, dovrà essere deciso caso per caso e non può essere trattato in questa sede.

Ma l'importanza dei risultati va ancora oltre. Agostino non è soltanto da intendere quale espressione dell'antichità cristiana, ma, appunto in questa qualità, egli è allo stesso tempo il primo grande e comprensivo creatore di un'etica culturale cristiana. Essa è ancora orientata sulla cultura antica; tuttavia, quale primo ordinamento fresco e storicamente non gravato di rapporti con la cultura, è di massima importanza per tutto il problema di una cultura cristiana e del rapporto fra cristianesimo e cultura in genere e in sè. Le soluzioni che Agostino trovò fanno vedere per la prima volta, in piena freschezza e vivacità, sia la grandezza e la profondità che la problematica dell'ethos cristiano. Dopo di lui il cristianesimo non ha più prodotto molti etici basati su principî. Si potrà menzionare soltanto Tomaso, Lutero-Calvino, Schleiermacher-Kant e Kierkegaard, al massimo ancora Maestro Ekhart. E tutti costoro non possono essere bene intesi sen-

za la conoscenza della prima e più originale soluzione del problema trovata da Agostino, per quanto essi abbiano anche a scostarsi molto da lui. Si potrebbe perfino affermare che, per tutti i problemi odierni di un'etica religiosa, l'etica agostiniana è ancora un punto importantissimo di orientamento.

E per quanto si parli, sin dal secolo diciottesimo, di una crisi dell'agostinismo e della sua dottrina del peccato e della grazia — e in verità era ed è una crisi del paolinismo piuttosto che dell'agostinismo — la vera anima dell'agostinismo sta nella sua etica del « sommo bene »; e con questa, Agostino ha formulato l'impostazione fondamentale di tutta l'etica religiosa anche per l'epoca presente.

✳

Annotazioni

(1) Historische Zeitschrift, XXII, 1869, p. 300 segg..

(2) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1910, p. 3.

(3) Grundriss der D. G. II, 1898, p. 2.

(4) P. R. E.^{3} II, 277.

(5) Rel. in Gesch. u. Gegenwart, l'articolo August. di Scheel, I, 793.

(6) Cfr. Leo, Lat. Literatur und Sprache, particol. p. 394 e Norden, Lat. Literatur im Uebergang vom Altertum zum Mittelalter, Kultur d. Gegenwart, I, 8 p. 419.

(7) L'autore segue l'ediz. di Dombart, I v. 1908 e II v. 1905.

(8) De Civ., VII, 4.

(9) De Civ., XIV, 24.

(10) De Civ., XXII, 8.

(11) De Civ., I, 35; XVI, 2, 124; XXI, 11.

(12) Cfr. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, p. 197-212; Reuter, Aug. Studien, p. 130 segg.; Harnack, Dogmengesch^4. I, p. 656-697.

(13) De Civ., XVI, 1 «Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem, Abel autem tamquam peregrinus non condidit».

(14) De Civ., XV, 1.

(15) De Civ., X, 32.

(16) Cfr. Reuter, p. 456 e «De Doctrina Cristiana» II, 27, 42.

(17) Cfr. Boissier, La fin du paganisme, 1891 II, p. 447-493 e De Civ., XXII, 22, 24.

(18) A. Dietrich, Der Untergang der antiken Religion (Kleine Schriften, 1911) p. 531-536.

(19) De Civ., II, 4; II, 1; VII, 26; X, 27; IX, 2; XVII, 16 e 17; XVIII, 49, 51, 54.

(20) De Civ., V, 26.

(21) De Civ., XIII, 52; XX, 8.

(22) Cfr. Scholz, p. 157 e Burckhardt, Zeit Konstantins, 1880, p. 249-256.

(23) Cfr. W. Thimme, A.s geistl. Entwikl. von 386-391 in Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 3, 1908.

(24) De Civ., XVIII, 23 e 47.

(25) La redenzione è detta platonicamente « via liberationis » in De Civ., X, 32.

(26) Mausbach, Die Ethik des h. A. 1909. II, p. 100-102, 55-56; anche p. 163 e seg..

(27) Cfr. Schmidt, A.s Lehre von der Kirche, Jahrb. deutsche Theol. VI, 207, 213.

(28) Cfr. Reuter, p. 231-258.

(29) Cfr. Reuter, p. 251-281.

(30) De Civ., XII, 23; XII, 28; XIV, 1; XV, 4 e 5; XIX, 12; IV, 3; IV,5; XII, 22; - I, 46; I, 35; XIX, 7; XIX, 12 e 13 - III, 10; IV, 3; IV, 6; IV, 15; XV, 5; XIX, 7 - I, 33; IV, 3; XIX, 10; XIX, 12 - IV, 3; IV, 15; XIX,5.

(31) V. Carlyle, A History of mediaeval political theory in the West, 1903 I, 168 segg. e 221.

(32) Schilling, Staats-u. Soziallehre des h. A. p. 106-154 specialm. 138 e 144-146.

(33) Reuter, p. 359-396.

(34) Bonwetsch, nell'articolo Clemens, in P. R. E³; Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Literatur, H. Z. 48, 1882; e Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt im griechischem Mönchtum, 1898.

([35]) Strathmann, Gesch. d. frühchristlichen Askese, 1914, 142; Reitzenstein, Antonius, 1914, p. 52-54; 52-68; 43, 31.

([36]) Vedi in Holl la posizione dell'etica cristiana orientale rispetto al «mondo» (p. 147, 153 segg.; 158, 167 segg.: 309, 321 segg.) e rispetto alla Chiesa (p. 259 segg., 268 segg., 274).

([37]) Cfr. con l'ὀλιγοδεεία di Filone in Strathmann p. 139.

([38]) Sulla dottrina del «sommo bene» v. Winter, Studien zur Gesch. der christl. Ethik I, 1882, p. 102-125; sulla sua identità col Duplice imperativo di Gesù, p. 68; sui rapporti tra Cultura e «Lex naturae» e «Lex Mosis», p. 27-33; sulla Metriopatia, p. 93.

([39]) Per la «purgatio cordis» cfr. Thimme, p. 35 e p. 44-54.

([40]) Harnack, Die Retraktationen A. s, Sitzungsber. der Berliner Akademie, 1905.

([41]) Cfr. W. Kahl: Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, 1886.

([42]) De Civ., XIV, 2-9; IX, 4, 5, 17; X, 18.

([43]) Mausbach, I, p. 168-221.

([44]) Thimme, p. 163 segg.

([45]) Troeltsch, Ges. Schriften, II, 1913, p. 552-672 (Grundprobleme der Ethik).

([46]) Bousset, Kyrios Christos e Hauptprobleme der Gnosis, 1907; e innanzi tutto le ricerche di Wendland, Reitzenstein e Norden.

([47]) De Civ., 1, 9 e Mausbach, passim.

([48]) Sullo schematismo, vedi Troeltsch, Grundprobleme der Ethik; e Rickert, System der Werte in Logos 1913.

([49]) Cfr. Mausbach I, p. 159-164 e p. 241-263.

([50]) Cfr. De Civ., XV, 3 e 4 e Simmel: Die Religion (Die Gesellschaft II) p. 46 e segg..

([51]) Cfr. Thimme, p. 183-189 e 200-206; Berthoud, Augustini doctrina de pulchro et artibus ingenuis, 1901; A. Riegl, Die spätrömische Kunstindustrie, 1901.

(52) De Civ., XIV, 16-19, 24; XIV, 20, 21-23; XXI, 7; XIV, 15, 22; XXI, 26; XVI, 36; XII, 22 e 23; XIV, 1; XIX, 7.

(53) De Civ., XII, 22 e 23; XV, 4; IV, 28; I, 15 e 27; II, 18; IV, 33; VI, 1; XII, 21; XIII, 10.

(54) Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der kirchenväter, 1907; Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, 1903; De Civ., XIX, 17; VII, 12; XXII, 22.

(55) De Civ., XIX, 15 e 16; XIX, 12.

(56) Troeltsch: Soziallehren, Der mittelalterliche Katholizismus, p. 178-426.

(57) Karl Muller: Christentum und Kirche Westeuropas im M. A., Kultur d. G. I, IV, 1, passim.

N. B. L'originale tedesco di «Agostino» è ricchissimo di note, di brani di Agostino e su Agostino e di discussioni in margine. In queste «annotazioni», invece, ci siamo limitati di massima, alle citazioni del «De Civitate» e dei testi essenziali. La traduzione italiana riuscirà, così, meno pesante al pubblico medio: e, d'altra parte, il pubblico degli studiosi, saprà, dietro queste indicazioni, dove cercare e raffrontare quel che eventualmente lo interessi. Di nostra aggiunta invece abbiamo posto, per maggior chiarezza, dei «sommari» in testa ad alcuni capitoli.

✳

Postilla all'edizione italiana

A lettura compiuta di questo libro, il lettore può ormai comprendere quale senso possa avere nella collezione Doxa la pubblicazione di un « Agostino ».

Anzitutto abbiamo pubblicato questo Agostino uscito quindici anni fa, non perchè in questi anni, non sia uscito qualcosa di più criticamente aggiornato: ma perchè questo è l'Agostino del Troeltsch, d'uno dei più acuti esponenti di un metodo sociologico culturale d'interpretazione della storia religiosa, a cui siamo sempre stati spiritualmente amici, e per cui abbiamo trovato gli stessi nemici negli esteti della mistica religiosa e nei missionari semplicisti che predicano il cristianesimo con la stessa consapevolezza con cui le donnette cantan litania nel mese mariano. – Precisiamo, però: dividiamo il metodo, non le tesi generali dell'autore in fatto di cristianesimo. La sua « arrière-pensée » è sempre stata lo « sdrammatizzare » il cristianesimo e, nel protestantesimo, sopravalutare le forme illuministiche rispetto a quelle intransigenti calvinistico-luterane. Ma, ecco, il suo sereno libro su Agostino usciva proprio nel 1915: e già, come il lettore avrà visto, la prefazione contrapponeva, piena di spavento e di veggenza, Fichte ad Agostino, l'evangelo prussiano a quello escatologico e sentiva il problema del cristianesimo acuirsi angosciosamente nella conflagrazione. Ora, dopo ciò che abbiamo visto e sofferto e creduto in questi quindici anni, chi saprà « sdrammatizzare » il cristianesimo?

In questo libro Troeltsch ci mostra Agostino, nella crisi della civiltà antica, liberarsi dell'ascesi individualistico-contemplativa orientale e affrontare tutti i problemi sociali e culturali della civiltà antica, per salvarla; ma poi, sfiduciato di fronte all'inarrestabile precipitare della romanità, ritirarsi a poco a poco, fiducioso solo nella imminente città di Dio preannunziata dai cavalli apocalittici dei barbari. Ma l'impulso stesso ad affrontare l'aspetto sociologico e culturale della fede e delle

comunità dei credenti, lo stesso sogno mancato della « Città di Dio » (era venuto invece il cattolicismo romano), sarà raccolto, in nome della Chiesa mistica, delle sette eretiche del medioevo e dalla grandiosa barbarie che susciterà Lutero. Dalla « Politeia » platonica alla « Città di Dio » e da questa al « Regno di Dio » dei « settari » protestanti: siamo cioè venuti dall'utopia pagana al messianismo cristiano.

Da qui si passa facilmente al problema formale del pensiero agostiniano. La tesi del Troeltsch è: Agostino appartiene all'ur-cristianesimo, all'antichità cristiana (il tedesco dice « die christliche Antike » ed è difficile renderne pienamente il significato in italiano) e ciò significa che il pensiero agostiniano non è quello del medioevo cattolico ma è il pensiero del cristianesimo nelle forme stoico-platoniche. A noi che, filosoficamente, siamo e forse resteremo sempre in qualche misura, alquanto idealisti (nel senso classico, non in quello deteriore) a noi, per cui il platonismo è l'espressione storica d'una polarità religiosa dello spirito precristiano, l'unico accomodamento di visuale che lasci passare la luce della paradossale fede del cristianesimo, così come l'aristotelismo è l'opposto polo metafisico e storico – a noi, questa tesi parrà davvero una conferma. L'« illuminazione interiore » platonica non è cristianesimo come non è « grazia » la luce interiore delle eresie mistiche islamiche e di quelle buddistiche; ma, tutte, sono posizioni problematiche da cui il cristianesimo può esser compreso e comprendersi come soluzione. È evidente, per cambiare esemplificazione, che alla « Città di Dio » si può arrivare dalla « Politeia » platonica, non si può arrivare dal Diritto romano.

C'è, oltre l'Agostino del Troeltsch, l'Agostino, « cattolico » della Chiesa carismatica e misterica: ma esso interessa infinitamente meno. Con la Riforma protestante, il più acuto senso del peccato, ha reso più vivo e personale il senso della liberazione operata dall'Espiatore: la Chiesa cattolica come amministratrice del beneficio di Cristo non ha un significato nel mondo autonomo della cultura e della fede.

Significativo resta solo l'Agostino idealista che non volle imporre al suo pensiero limiti aristotelici nel tradurre in simboli culturali la sua fede: e resta l'Agostino cittadino di Dio.

GIUSEPPE GANGALE

INDICE

PREFAZIONE DEL 1914 3

PREFAZIONE DEL 1915 5

PRELIMINARI 11

PRIMA PARTE

CAPITOLO I. «La Città di Dio»: analisi dell'opera e significato del concetto 17

SECONDA PARTE

CAPITOLO I. Differenziazione tra l'epoca da cui nacque «La Città di Dio» e l'epoca medioevale. 29

CAPITOLO II. Differenza nel concetto di Chiesa. . 31

CAPITOLO III. Differenza nel concetto di Stato . . . 38

CAPITOLO IV. Differenza nella relazione tra Stato e Chiesa 42

TERZA PARTE

CAPITOLO I. Problema: Agostino ha una specifica importanza culturale nell'ur-cristianesimo? Risposta: Sì, ed è la creazione dell'etica del «sommo bene». 47

CAPITOLO II. L'incerta coordinazione del primo « ethos » cristiano prima di Clemente Alessandrino: il senso dell'amor di Dio e del prossimo, oscilla tra l'autopreparazione ascetica alla vita eterna e la legge morale naturale. 50

CAPITOLO III. Clemente Alessandrino sistema l'ethos cristiano trasformando, su modelli stoico-platonici, l'ascesi nella purificazione dalle passioni. La Bibbia e la Chiesa diventano, così, un'allegoria, e il monacato orientale contemplativo il cristianesimo-tipo 53

CAPITOLO IV. I valori etici, sociali e familiari, per Clemente Alessandrino, sono « gradi », inferiori di una realizzazione, in cima alla quale è il monachismo. Come norma nei rapporti cristiani col mondo « inferiore », egli suggerisce la « metriopatia » 61

QUARTA PARTE

CAPITOLO I. Sviluppo dello spirito di Agostino dall'ambiente idealistico-gnostico-cristiano. . . . 69

CAPITOLO II. Lo spirito ardente di Agostino sposta in una lontananza trascendente il « sommo bene » e ne fa così un « quid » misterioso, irrazionale, un Dio vivente. I « gradi » neoplatonici, da depotenziazioni di Dio, diventano rivelazione della Forza agitante il cosmo: il male si spiritualizza in un momento negativo. 74

CAPITOLO III. Attraverso un fiotto di passione paolina nei canali neoplatonici, si passa dall'etica clementina della « purificazione » all'etica agostiniana dell'amore ardente di Dio. Il male, così, non è più il « pathos » ma l'amore di sè, il titanismo. Spunta così la « Civitas Dei », regno dell'amore di Dio, contro la « Civitas terrena », regno dell'egoismo e della violenza 78

CAPITOLO IV. Il duplice comandamento di Gesù (amore di Dio e del prossimo) si trasforma, dal quietismo contemplativo egocentrico degli Alessandrini, in un attivismo che, per umiltà, è altruista. Qui Agostino incontra il concetto di « comunità ». 83

CAPITOLO V. Se l'eticità è umiltà, e non desensualizzazione come per gli Alessandrini, anche nel mondo dei sensi può manifestarsi l'eticità. Dunque i beni terreni, se « considerati » in umiltà e relatività rispetto a Dio, hanno un valore e questo si configura come « armonia » tra relativo e Assoluto. 86

CAPITOLO VI. Ma la dottrina del peccato, espressione della crisi di Agostino e del suo tempo, incrina e offusca questa ideologica « armonia di beni » che non appar più, incondizionatamente, possibile a questo mondo, ma par possibile solo al mondo anteriore al peccato. Ne nasce una morale duplice di fronte all'eros origine del peccato e fonte di questa vita: morale della vita sociale (subire l'eros), morale ascetica (liberarsi dall'eros). 93

QUINTA PARTE

CAPITOLO I. Il sistema dei relativi beni culturali secondo Agostino: il corpo 101

CAPITOLO II. I beni intellettuali come socializzanti e inesauribili di fronte alle « angustiae » dei beni economici. L'estetica: Dio come bello . . . 104

CAPITOLO III. I valori logico-intellettuali 111

CAPITOLO IV. Carattere complessivo dei beni sociali. 116

CAPITOLO V. Etica familiare e sessuale . . . 119

Capitolo VI. Lo Stato ideale e lo Stato «remedium peccati». 122

Capitolo VII. I beni economici 129

Capitolo VIII. I gruppi sociali oscillano, nel pensiero agostiniano, tra individualismo astratto e comunità mistica 133

Capitolo IX. La sociologia agostiniana è una sociologia di tramonto e di attesa 139

SESTA PARTE

Capitolo I. L'opposizione tra sintesi agostiniana dell'antichità cristiana e cattolicesimo medioevale 143

Capitolo II. I singoli punti di differenza tra agostinismo e tomismo 147

CONCLUSIONE

Il significato della nostra dimostrazione per la storia del cristianesimo e dello spirito europeo . . . 155

Annotazioni 159
Postilla all'edizione italiana 163

*

GTU Library
3 2400 00381 2801

DATE DUE

JAN 7 1997

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

L.200

XIX VOLUME DELLA COLLEZIONE S. R. F.
DOXA EDITRICE IN ROMA, GUARDIOLA 24